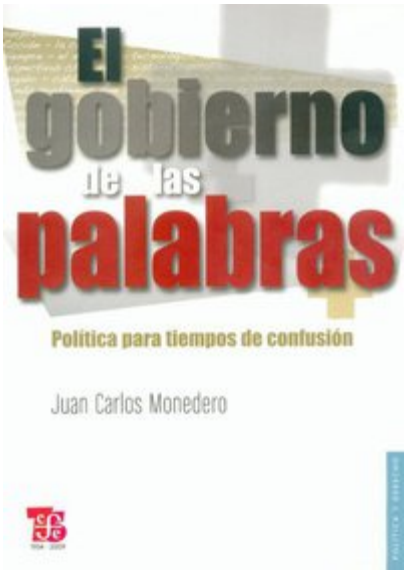

El
gobierno
de las
palabras
Política para tiempos de confusión
Juan Carlos Monedero

A Boaventura de Sousa Santos, por sus muchas ganas de aprender, por sus muchas ganas de enseñar, por sus muchas ganas de transformar.

#

A los republicanos que, después de 1939, siguieron sembrando ideas de libertad, de justicia y de dignidad por Europa y América Latina. Son la verdadera huella genética de la democracia española.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN LA ERA DE LAS MENTIRAS

No sale a cuenta escuchar a manipuladores. Los que lo hicieron no son antepasados de nadie.

Michael S. Gazzaniga

El amor debe reafirmar su valor de ruptura, su valor de casi locura, su valor revolucionario como nunca lo hizo antes. No hay que dejar que el amor sea domesticado por la sociedad actual -que siempre busca domesticarlo-. En otros tiempos, las sociedades clericales y tradicionales buscaron domesticarlo por el matrimonio y la familia. Hoy se busca domesticar al amor con una mezcla de pornografía libre y de contrato financiero. Pero debemos preservar la potencia subversiva del amor y apartarlo de esas amenazas.

Alain Badiou

1. *Claridad de confusión.*

Acotación para *apolíticos* que no saben que no lo son

Vivimos en sociedad para burlar la muerte.

Todo lo que hacemos -y todo lo que no hacemos- tiene ese fin (o así lo creemos). Sin embargo, cuánta pérdida innecesaria de vidas. Vivimos en sociedad, como ya apuntó Aristóteles, para vivir bien. Sin embargo, cuánto malestar acumulado. Vivimos en sociedad para cuidar de nuestra fragilidad.

Cuánta dureza de pedernal, sin embargo, en cada rincón donde la mirada no tenga la tentación de la inocencia.

¿Quién da cuenta del mundo al revés? ¿Acaso los científicos? ¿Quizá los artistas?

¿Raperos letraheridos, dramaturgos desesperados a la búsqueda de personajes, cibe-ractivistas armados de coraje? ¿O es tanta la oscuridad que hay que llamar a adivinos, a futurólogos, a exploradores de tendencias sin brújula? ¿O es el momento de políticos iluminados, de activistas resignados, de clérigos intolerantes, de periodistas demenciados? Emborrachada de presente, la sociedad occidental extravió el futuro. Y la ciencia social se perdió en ese presentismo estéril. Al no ir lejos, creyó que podía ir deprisa. Como cuando se patina por un lago helado. Pero el hielo llevaba tiempo roto.

Hubo un tiempo en que la política pretendió ser el saber de lo que mejor convenía a la *polis.* Los más inteligentes se dedicaban a pensar los asuntos comunes o dedicaban sus mejores esfuerzos a las cocinas de lo público. Parece que ha llovido mucho desde ese entonces (y con una falta de regularidad que asusta). En los entornos de lo público estaban arquitectos lúcidos y no menos lúcidos dinamiteros. Lo público se leía como un ámbito que reclamaba respeto. No porque en el pasado existieran paraísos, sino porque era más fácil identificar los infiernos.

Lo público no era un enorme zoco regido por la ley de la oferta y la demanda.

Cuando Hobbes pensó en el Estado como un Leviatán, entendió que ese monstruo bíblico convenía bien a una maquinaria perfecta de construir obediencia que podía abolir la pobreza y el hambre o levantar eficientes campos de exterminio.

Podríamos hacer nuestra la pregunta del primer Vargas Llosa, cuando se interrogaba por el Perú con dolor de pueblo en *Conversación en la catedral,* e interrogarnos a nosotros mismos: *¿Cuándo se jodió la ciencia política?* O en palabras más acordes con la misma academia, ¿cómo ha sido que la reflexión sobre la sociedad se recluyó en su soledad justo cuando más falta hacía entender un mundo que se marchaba, cuando más necesario era tener luz sobre un orden que agonizaba? No solamente aportaba bien poco, sino que la reflexión institucionalizada sobre lo social ha sido

impermeable a los discursos que nacían en las rendijas de la sociedad, pese a que era en esas catacumbas donde nacía el brillo del que carecían las "casas de la luz"? Quizá porque la pregunta de Quevedo se volvió obsoleta de tanto querer entender la calle y tan poco vivirla: "¿No ha de haber un espíritu valiente?

¿Siempre se ha de sentir lo que se dice? / ¿Nunca se ha de decir lo que se siente?".

Con esa desmemoria, hicieron de sus discursos refugio del poder. Los partidos, los gobiernos, el Estado como objeto de la ciencia política. ¿Y el resto? Tanto tienes, tanto vales. El gobierno de las palabras.

Al final de la película de Jean Jacques Annaud, *En busca del fuego*, el protagonista, alguien en la frontera entre el mundo Cromagnon y el mundo Neandertal, mira, desde un promontorio, el vientre de su compañera embarazada. Aturdido fija sus ojos en la luna llena, regresa al vientre, vuelve a interrogar a la luna...

Su cara es un reflejo de quien aún no tiene explicaciones. Acaba de descubrir, en la metáfora de un viaje breve que en realidad llevó decenas de miles de años -siempre un viaje detrás del conocimiento- aquello que empezaba a hacernos *homo sapiens:* la creación de herramientas, el desarrollo del lenguaje, la construcción simbólica, los relatos compartidos, la risa, la camaradería, tener noticia de comunidades menos desarrolladas y de otras con mayor organización y capacidad tecnológica; ha descubierto, ni más ni menos, cómo se puede convocar al fuego desde la profundidad de dos palos (viendo de dónde venimos, ¡qué monumento de grandeza y fragilidad es cada ser humano!). Y sin embargo su rostro grita en silencio, con cara de angustia, refugiado en ese vientre cargado de vida: *no entiendo casi nada, sigo sin entender casi nada*. Sólo porque asume que no entiende nada podrá seguir aprendiendo.

Vamos sabiendo que el gobierno de las palabras descansa en el cerebro, y que si alguna vez hubo tablas de la ley, alguien de la comunidad podría identificar la caligrafía de quien las escribiera. Durante millones de años, las cosas fueron, sin embargo, menos sofisticadas. No había lenguaje. A lo largo de todo el proceso evolutivo (millones de años) lo evidente fue lo que aprendimos a valorar desde la mirada de la supervivencia. El sol salía por el mismo lado y hacía otro tanto cuando se ponía; el depredador merodeaba sin fatiga al acecho de su cena, al igual que la serpiente que, capaz de

buscarnos en los árboles, nunca se olvidaba de asustarnos; el sexo venía marcado por una urgencia inconsciente que, poco a poco -en verdad, con exasperante lentitud-, fue convirtiendo lo que era un instinto en un sentimiento elaborado, acompañado de una resolución más libre; el agua y la comida escaseaban y eran codiciadas por otros seres vivos, diferentes de las piedras y los árboles porque se movían por sí mismos y tenían voluntad.

Una parte de nuestro cerebro, en especial el tronco del encéfalo y la amígdala (encargada, ni más ni menos, que de procesar las reacciones a las violaciones del espacio personal), siguió encargándose de las respuestas inmediatas. El cuerpo -todo lo que somos, con sus limitaciones y con la enorme grandeza de su capacidad para pensar e incluso pensarse- desarrolló en ese viaje una extrema capacidad para las respuestas negativas, para aquellas cuestiones en que era la vida lo que estaba en juego. Respuestas que destacaban por su enorme potencia (¡Cuidado!), su complejidad (¿Es mejor huir? ¿Es mejor defenderse?), repentinas (¡Hay un león detrás de los arbustos!), que las incorporamos como una enseñanza útil -incluso como marcos aprehendidos- para la supervivencia. Por eso, cuando un niño llora, los demás también se arrancan a llorar, de la misma manera que si un ave levanta sorpresivamente el vuelo lo hacen también las demás. Por eso vamos detrás de una bandera y un himno. El pensamiento se encuadra y eso ahorra tiempo y energía. También resta libertad. Los marcos no piensan. (Los misioneros que, de regreso, preguntan a los indígenas a los que en el anterior viaje habían regalado unos machetes: "¿Ahora recogen más?" y reciben como contestación: "No, ahora tenemos más tiempo para otras cosas".) El lenguaje nos habla. A no ser que...

El lenguaje se convirtió en una ventaja adaptativa. Siendo la cohesión del grupo garantía de supervivencia, y siendo el lenguaje capaz de inventar elementos que reforzaran la cohesión (por ejemplo, un dios común), bastaba hablar para encontrarnos. De hecho, la cháchara, ese hablar intrascendente, es, como señalan los primatólogos, la continuación de las tareas de despioje con las que los chimpancés traban la relación social.

Pero el lenguaje vino también con sus problemas. Las palabras mienten. Los niños vienen con mucha información de fábrica. Luego, les enseñamos a hablar y hacemos que las olviden. Salvo excepciones, ya no volvemos a pintar en la edad adulta aquellos dibujos. Antes de los tres años, los niños no escogen con quién colaborar. Cualquiera vale. Luego, se hacen

selectivos e, incluso, crueles. Como canta Joan Manuel Serrat: “niño, eso no se hace, eso no se dice, eso no se toca”. Ventajas, desventajas. ¿El gobierno de las palabras?

Incorporamos el lenguaje, junto con sus trucos, a las ventajas adaptativas. Los que se creen sus propias mentiras parecen más convincentes y obtienen más provecho, ya que el grupo creerá sus patrañas (hay mentirosos que se indignan porque no se explican la *incomprensión,* incapaces de entender que el problema no está en la situación que representan, sino en que sus interlocutores les han visto la mentira). Descubrir a los embaucadores es muy importante. Los que se dejan engañar no dejan descendencia. No es extraño que haya una vinculación entre la ausencia de aprendizaje de algún lenguaje -puede ser de signos o táctil- y cierto retraso mental. El lenguaje vino para quedarse. Se instaló genéticamente en nuestros cerebros. Venimos de nacimiento con las estructuras genéticas sobre las cuales se asentará después la lengua que nos toque. En ese viaje de facilitación de la vida, la evolución nos enseñó a entender el mundo con marcos sencillos que nos permitían dar respuestas rápidas: es bueno, me acerco. Es malo, me alejo. Y aprendimos a alejar a los mentirosos de nosotros, al tiempo que ellos aprendieron a sofisticar sus mentiras para conseguir beneficios de la vida social sin dar otro tanto a cambio.[1]

La magia de la singularidad humana está en que ninguna otra especie como nosotros es capaz de pensarse a sí misma con nuestra complejidad. El tronco encefálico, herencia compartida con el resto de los animales, siguió, en su cercanía al cuerpo, haciendo su importante tarea. Pero otras partes del cerebro, en especial la corteza cerebral, fue especializándose -ahí arriba, lejos del resto del cuerpo, buscándose un hueco- haciéndose cargo de otros asuntos, “expandiendo la capacidad de la memoria, de la imaginación, del razonamiento y, finalmente, el lenguaje”.[1 2]

La amígdala era -como aún sigue siéndolo- el comando de respuesta inmediata. La corteza, más novedosa, se tomaba su tiempo. Las emociones, escondidas en la parte primitiva de nuestro cerebro, regulan una parte importante de nuestro quehacer social, orientadas principalmente por ese principio poderoso que es la reciprocidad. Y aquí merodea no el depredador, sino, muy al contrario, la grandeza que nos hace humanos. ¿Qué ocurre cuando esa reciprocidad, gracias a la reflexión, a nuestra capacidad de inventar escenarios y proyectar jugadas, la ponemos en marcha no con los que nos rodean, sino también con los que están más

lejos, con los que viven en otras partes, con quienes aún no han nacido, con las otras especies? Ahí el pensamiento da un salto. Nos ponemos sobre dos piernas, elevamos la cabeza y se nos confunde con las nubes. Es el momento del *bucle,* ese salto evolutivo en el que la *humanización* ocupa el lugar de la *hominización.*

Entonces suena Mozart, manejamos una llave inglesa, suspendemos el bienestar por el bienestar de otros, sentimos la angustia del perro de Goya hundiéndose en la arena, inhibimos la búsqueda de recompensa material de nuestra biología para dar la vida por alguien a quien no conocemos, le gritamos a Ingrid Bergman que, aunque sea después de la guerra, se vaya con Bogart a Casablanca, nos estremecemos cuando Huidobro pregunta "¿Qué sería la vida *si* no hubieras nacido?" y contesta "Un *cometa sin manto* muriéndose de frío", sospechamos que la ley de la gravedad deja sin explicar cosas que, sin embargo, ni siquiera vemos, las revoluciones empujan la historia con las maneras bruscas de la urgencia, y terminamos diciendo con Benedetti, cuando en la noche escuchamos ladrar en el aguacero al perro del poema: "y tanto lo comprendo / a oscuras / sin mi sombra / incrustado en mi pánico / pobre anfitrión sin huéspedes / que me pongo a ladrar en la tormenta".

Unos seguirán siendo egoístas, al igual que otros seguirán creyendo que el sol da vueltas alrededor de la tierra. Unos pocos seguirán empeñados en que la tierra gira alrededor de ellos. Pero quienes hayan entendido el *bucle,* ese estadio donde *nada de lo humano me es ajeno,* estarán en otro nivel.[3] ¿No es acaso ese el sueño emancipador de la comuna, ese lugar de la reciprocidad y el amor, de la entrega desinteresada? Pero cada vez que se ha convocado la comuna, ha venido también la contrarrevolución. Aun con capacidades similares, con un cerebro similar y un ADN prácticamente idéntico, no todos seremos iguales. La mayor capacidad de pensar y pensarnos dejó mayor espacio a lo mejor y a lo peor. Hasta el punto de oscurecer el principio "es bueno me acerco, es malo me alejo". De ahí que sea en las ciencias sociales, en las humanidades, en los códices, en la reflexión moral, en el arte, en todas esas asignaturas que las exigencias del aparato económico relega o abandona, donde reposa la idea de justicia y libertad, en donde los pueblos se juegan parecerse a sus dioses o parecerse a sus demonios. Hubiera sido deseable que los nazis tuvieran menos tecnología o que se hubieran enredado usándola. Un poco de chapucería hispana hubiera salvado muchas vidas.

Como la creciente complejidad social no hacía sensato inventarlo ni explicarlo todo en cada ocasión, se inventaron las instituciones (la gramática con la que se escriben luego las organizaciones). Su construcción se asienta sobre el *bucle* de cada época. Tiene detrás una propuesta más sensata que la lucha de todos contra todos y contra todo (lo que también demuestra que seguimos teniendo la posibilidad de avanzar; la institución de la esclavitud hoy nos parece una barbaridad, y no porque tengamos más cociente intelectual que Aristóteles). Las instituciones son diálogos. Dialogar es reconocer al otro. Dime con quién hablas y te diré quién eres. Las leyes, cuando tienen voluntad de permanencia, no pueden ser otra cosa que conversaciones. Y cuanto más universales, mayor voluntad tienen de hablar con todo el mundo. Los grandes alegatos son pregones pronunciados en asambleas públicas. Dialogar nos hace mejores, aunque solamente sea porque están ahí los demás. No es extraño que haya, sin embargo, más coherencia en las sesiones privadas. Cuando lo que se diga en privado pueda coincidir con lo que se diga en público, entraremos en otro momento de la historia.

Hablar implica respetar al interlocutor. Por eso, cualquier diálogo tiene más reciprocidad de partida que los monólogos. Gritar es un residuo de nuestro pasado evolutivo. Cuando perdíamos el control, queríamos recuperarlo de manera amenazante. Pero aunque nos hayamos erguido sobre dos piernas, seguimos gritando. Gritar es un camino hacia el monólogo. Las mentiras tienen siempre maneras de soliloquio y tintes de locura (que le pregunten a Hamlet).

Los diálogos se asientan en esa parte más desarrollada de nuestro cerebro. Muchos animales tienen lenguaje, pero nada en comparación con el producto de esos billones de conexiones que trenzan nuestro cerebro. Pero también, a mayor capacidad simbólica, mayor capacidad de mentir. Regulamos conscientemente las palabras -cuestión de las áreas encargadas del habla- pero no hace falta que seamos conscientes de las funciones básicas que nos mantienen con vida (reguladas por el tallo, tales como respirar, el ritmo del corazón o el equilibro homeostásico del cuerpo). No necesitamos ser conscientes del intercambio de oxígeno o alimento en las células del cuerpo. Es importante, sin embargo, tener conciencia de las palabras. Y aún más de su gobierno. Todas las ventajas evolutivas del lenguaje se revierten en presencia de bribones y picaros: “no vayas allí que hay peligro”; “no hagas eso que te perjudicará”; “haz esto otro que tendrás beneficios”. Y también: “ya sé que te dije que no lo volvería a hacer”;

“háblame de Usted”; “no hay que remover el pasado”; “quien te quiere te hará sufrir”. “El tiempo es oro”. ¡Ay, si quien nos habla nos engaña! La mentira es capaz de hacer pasar lo malo por bueno. Cuando hay engaño sin intención, se perdona (como cuando alguien nos pisa sin querer). Pero ¿podemos perdonar a los que nos engañan para robarnos la vida o sus rincones?[4]

2. La memoria incomoda

La crisis que afecta al mundo es integral: financiera, laboral, alimentaria, ecológica, energética. Afecta a la manera de organizamos (los Estados nacionales), a la manera de pensar (la modernidad) y a la forma de organizar la economía (el capitalismo). Para tanto roto no hay alternativa probada (ni pensada). Pese a la dureza de la crisis y su carácter civilizatorio, no hay revolución en el horizonte. El miedo a descender en la escala social, la promesa aún viva de disfrutar mañana del banquete prometido por el sistema, la falta de credibilidad de los sustitutos y sus propuestas, la ausencia del dibujo completo (la falta de un relato coherente y sencillo que haga evidente su sentido), la ausencia de emoción en la política alternativa, son todos elementos que conspiran para retrasar su llegada. Sabemos lo que no queremos pero no sabemos lo que queremos. Ahí se han demostrado grandes diferencias entre los pueblos que querían ganar algo (por ejemplo, en América Latina, más emocionados con el futuro) y los pueblos que, después de dos siglos de luchas obreras victoriosas, quieren salvar algo (por ejemplo, los europeos, más atentos al pasado). Unos tienen esperanza. Los otros, miedo. Si es cierto que la felicidad es la ausencia de miedo, los pueblos en actitud de buscar son más felices que los pueblos que encontraron y andan preocupados por no perder lo conseguido. La felicidad, por nuestro desarrollo evolutivo, está más en buscar que en encontrar (un mecanismo para ponernos siempre en marcha) y más en encontrar que en preservar (donde se pierde el músculo).[5]

La posición emancipatoria ante la crisis de civilización no puede ser meramente racional; también reclama su contenido emocional. La política institucional no entiende que hay demandas que sólo pueden ser satisfechas de otra manera. ¿Puede sugerirse razón a quien está pidiendo corazón? ¿Está ahí el éxito de una derecha irracional que encuentra cada vez más audiencia, y la impotencia de una izquierda tan llena de *sensatez* como escasa de apoyos? Durante la crisis argentina de 2001, un manifestante

portaba una pancarta: “Menos realidades y más promesas”. Sin promesas, la vida se convierte en un puro presente sostenido solamente por fogonazos de más presente (consumismo, dosis crecientes de droga, orgasmos ansiosos, velocidad, alienación televisiva). No se sale de una civilización y se entra en otra sólo con ecuaciones. Hay razones de fondo para cambiar esta mirada. Sostiene Antonio Damasio que hay que mirar más allá (en realidad, más atrás) de cualquier respuesta que parezca dictada por la razón. Para este neurobiólogo: el filósofo Baruch Spinoza supo expresar su acertada idea de lo que ocurre: una emoción que acarrea consecuencias negativas sólo puede ser contrarrestada por otra emoción aún más fuerte. Y eso significa que tal vez limitarnos a encauzar el proceso inconsciente para que pueda rechazar ciertas cosas sin perder los buenos modales no es propiamente una solución. La mente consciente tiene que adiestrar el *dispositivo inconsciente* para que pueda soltar un contragolpe emocional.[5]

o “hemos perdido el Norte”? ¿O no vienen necesariamente las cañoneras, las chequeras y las hogueras detrás de expresiones tan poco inocentes como “país atrasado”, “perder el tiempo” o “tener razón”? ¿Y no tendría cierto impacto religioso “subir en la tentación” en vez de “caer” en ella? Véase Emmanuel Lizcano, *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones,* Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

[5] Con claridad lo afirma Eduardo Punset: “la felicidad está en la antesala de la felicidad” (Eduardo Punset, *El viaje a la felicidad. Las nuevas claves científicas,* Barcelona, Destino, 2010). Es interesante igualmente la conclusión de Seligman, que vincula la posibilidad de algún control sobre la propia vida con la felicidad. Ratones que pueden controlar una descarga eléctrica activando una palanca viven más que los que reciben la descarga y no pueden hacer nada. Llevado a nuestro ejemplo, pueblos que pueden romper la inercia social para mejorar su situación tienen la sensación de controlar más las cosas que aquellos que están a la defensiva intentando conservar su estatus. Véase Martin Seligman, *La auténtica felicidad,* Barcelona, Ediciones B, 2003.

Sólo cuando hay memoria, los mentirosos tienen menos oportunidades (lo sabe la teoría de juegos: cuando las ocasiones se repiten, los tunantes son castigados). Tener memoria es ser fiel a los acontecimientos. Es, por tanto, ser fiel a la verdad. Pero si la memoria se hurta, el engaño es permanente y los timadores son reyes. La memoria hoy está oculta bajo la montaña de miles de relatos de desmemoria, en marcos que la presentan como innecesaria o perjudicial, encerrada en cárceles donde quedan fuera de foco los que se consideran cacharros inútiles. Deja de ser memoria social porque se muestra incapaz de sumar los fragmentos. Una memoria deshilvanada, confundida, desorientada. Le corresponde a una memoria viva trazar el camino que junta las estrellas -la luz que recibimos de ellas- para urdir

una constelación con un significado. La ciencia social ha sido una asesina de memoria.

3. No ver para poder creer

¿Para qué ha servido la ciencia social mientras América Latina empezaba a recuperar -con la dolorosa ausencia de México- el espacio que la crisis del modelo desarrollista y su superación neoliberal negó durante décadas? ¿Qué herramientas brindó para entender a esa Europa que arrastraba su decadencia, incapaz de comprender que su identidad estaba encadenada al modelo de Estado social que la sacó de la guerra civil de los años treinta? ¿A dónde miraba mientras en los Estados

Unidos se dilapidaba la breve emoción del primer Presidente negro de su historia -premio Nobel de la paz que, en la misma ceremonia donde recibía el galardón, anunciaba más tropas para Afganistán-, y renacía un Ku Klux Klan reinventado en torno a una taza de té? ¿Qué pistas daban economistas o sociólogos mientras China se convertía en el banquero del mundo, al tiempo que empezaba a dar señales de agotamiento medioambiental, político y económico con su modelo de crecimiento basado en las exportaciones? ¿Qué auxilio brindó la ciencia política al África que seguía consumando su fragmentación, apenas sostenida por trenes que sacaban sus materias primas para la vieja Europa, la maltrecha Norteamérica o los mercados emergentes de China o India? ¿Había siquiera señalado la desafección política que luego explotaría en forma de estallido popular en Túnez y Egipto y se propagaría por todo el mundo árabe con modos revolucionarios? ¿Qué explicaciones ha dado del mundo árabe, más allá de alimentar el desatino de la guerra de civilizaciones y no entender el papel del islamismo durante la guerra fría? ¿Qué tuvo que decir cuando las filtraciones de Wikileaks a finales de 2010 demostraban que conceptos que había desechado -como *imperialismo*- seguían explicando cosas, mientras otras como *gobernanza* ocultaban la sumisión de gobiernos democráticos a los intereses norteamericanos?

La neurobiología ha avanzado considerablemente gracias al estudio de cerebros dañados en alguna de sus partes (lo que ha permitido saber las funciones de los diferentes módulos cerebrales, así como las relaciones entre ellos). Por su parte, la ciencia social ha sido incapaz de avanzar pese a las profundas lesiones en el cuerpo social en todos los rincones del mundo. ¿O es que tasas de pobreza del 50% o 60%, como las que vino sufriendo América Latina en los ochenta y noventa o sigue sufriendo África, no

señalan daño alguno? ¿Y la ruptura del equilibrio medioambiental? ¿Y los millones de personas que mueren de hambre? ¿Y los homicidios crecientes en todas las urbes del planeta? ¿Y la feminización de la pobreza, el aumento de las agresiones contra las mujeres, el aumento de la prostitución infantil? Como si el daño social sólo lo registraran determinados actores (hombres, viejos, blancos y pudientes). ¿Regulaciones financieras, comerciales o medioambientales? ¡Daño social! ¿Impuestos a las rentas más altas? ¡Daño social! ¿Persecución de conductas corruptas, del uso de información privilegiada, de prácticas violentas al servicio de intereses particulares? ¡Daño social! Otra vez esa memoria orgánica propia de los fascismos en donde la metáfora de la cabeza y las extremidades dicta que es esa particular cabeza la que registra qué es una lesión y qué no, de la misma manera que será ella quien decidirá qué extremidades, cuando corresponda, pueden ser amputadas.

Es evidente que los resultados que muestra el conocimiento del comportamiento social son bien magros. Lo mucho que han avanzado en los últimos veinte años la física, la química, la biología, la neurociencia, la genética, la astronomía... prácticamente todos los campos del conocimiento en las ciencias naturales es extraordinario. Es sorprendente, de igual modo, el avance tecnológico, cuyo aumento exponencial de innovación puede convertir en obsoleto a un joven que se distraiga un par de años; qué decir de la medicina, capaz de operar a distancia o de hacer nacer órganos idóneos para reemplazar otros enfermos. Las ciencias sociales, por el contrario, muestran un panorama de estancamiento, con no poca frecuencia azufrado, justo cuando los daños en los sistemas sociales tienen tanta envergadura que sólo son comparables a situaciones de guerra. El diagnóstico no es nuevo. Ya la Escuela de Frankfurt avanzó que dedicarse a pensar los medios y renunciar a pensar los fines devenía en un aumento de la dominación. Aquel diagnóstico parece haberse agravado, aunque es cierto que hoy no existe -al menos todavía- un enemigo que ayude a dejarle al cerebro reptil la respuesta, algo que sí logró el *peligro comunista* durante la guerra fría. El triunfo del capitalismo sobre el comunismo deja al *mundo libre* enfrentado a sus propias contradicciones. Se mantiene pedaleando sin pausa en la bicicleta del espectáculo permanente y el deseo inacabable.[6]

Cierto es que según avanzan más otras ramas del saber, la organización de la sociedad se torna más complicada. El avance de la tecnología opera cambios sustanciales que dan a los individuos capacidades para las que no hace mucho tiempo hacía falta una cuadrilla, una orquesta e, incluso, una

pequeña población. Si cada persona puede pensarse a sí misma como un mundo autosuficiente, difícil es que se deje encasillar en grandes *contenedores* (en definiciones donde el matiz particular de cada cual se pierde, tal como las ideologías, las clases, las razas o el género). En cualquier caso, sabemos que esa fragmentación, funcional para el mercado, no termina de funcionar, pues tenemos detrás de cada uno de nosotros y nosotras centenares de miles de años convirtiéndonos necesariamente en animales sociales. Por eso buscamos arreglar los platos rotos con pegamentos individuales -libros de autoayuda, cursos para emprendedores, programas de formación que aumenten la fuerza del yo competitivo-, ignorando que hay una *ayuda colectiva* (la política), que quiere superar esa falsa dicotomía entre el *yo y el nosotros* donde ambos salen perdiendo.

No deja de ser desalentador que lo que se interpreta como "grandes hallazgos" de las ciencias sociales en las últimas dos décadas, sean cuestiones que sabe cualquier persona astuta aun sin tener estudios. Le corresponde a esa ciencia *exitosa* simplemente derruir el edificio levantado vehementemente por algún científico anterior que acusó de acientífico, oscurantista o pseudorracional a quien osó en su día importunarle con planteamientos diferentes. Es lo que ocurre con, por ejemplo, la *aversión a la pérdida,* esto es, la constatación de que nos duele más perder 100 euros que la alegría obtenida si los ganáramos, *descubierta* por Daniel Kahneman (premio Nobel de economía en 2002 por su teoría de la prospección, desarrollada junto a Amos Tversky). O con la verificación de la importancia que poseen las emociones en la toma de decisiones, incluidas las económicas, algo que había señalado con insistencia Keynes hace seis décadas o Spinoza hace más de trescientos años. Pero, salvo excepciones que se salen del *mainstream,* ¿acaso se sacan las conclusiones correctas? ¿Se ubica el problema en la manera de pensar, en la conjunción perversa de ciencia y mercancía, en la pleitesía del Estado ante las exigencias del mercado, en la pérdida de valores republicanos (asentados en las virtudes cívicas), sustituidos por un mundo guiado por el deseo hacia un consumo mercantilizado? "El revolucionario -decía Marx- debe ser capaz de oír la hierba crecer." La intelectualidad occidental no oye todos los árboles que están cayendo con estruendo contra el suelo.[7]

4. Enseñanzas del Dr. House

Maquiavelo, en su insistencia acerca de las tareas que debía realizar el Príncipe para preservar su reino, nos ayuda a pensar que quizá detrás del

silencio ominoso de las ciencias sociales puedan estar otras razones y otros intereses. Quizá tenga razón el doctor House (interpretado por Hugh Laurie en la exitosa serie televisiva sobre el misántropo, ególatra y racional médico) al recordarnos que mentir es una reacción esencial de los que tienen algo que ocultar. “Todos mienten”, insiste el descarnado doctor.

No descubrimos gran cosa afirmando que la senda que ha tomado la ciencia social es funcional a la lógica que ha seguido el propio sistema. El mismo que tiene a 1 500 millones de personas pasando hambre, el que ha devastado medio planeta tierra sin remedio, el que ha entregado a mafias y grupos privados los instrumentos que antes, en manos de un Estado interventor, buscaban el bienestar colectivo, el que mantiene en el desempleo o el empleo precario a 1 000 millones de seres humanos o el que entrega a medio millar de personas tanta renta como a la mitad de la humanidad.

No es gratuito -sería ingenuo pensarlo- que se hayan dejado de lado sin razón algunos asuntos que, presumiblemente, podrían cambiar el comportamiento social. Pueden existir miles de tesis doctorales sobre magnitudes monetarias y mercados de equilibrio -que no sirven para predecir crisis económicas- o sobre sistemas electorales que invitan a la obediencia, pero raro es que existan otras que pongan en cuestión el estatus de alguna institución, que alumbren caminos alternativos o que inviten directamente por sus conclusiones a la desobediencia ciudadana. La subteorización de esos ámbitos va restringiendo el interés de la ciencia social, quien se estrecha a sí misma cada vez más en su angosto camino. Al existir poco trabajo acumulado, el esfuerzo para enfrentar algunos temas es mayor. Al final, hay asuntos que son calificados desde la corriente principal como *valores atípicos,* o pasan directamente a ser desechados bajo el principio: lo que no sé medir, lo dejo fuera de mi laboratorio.

¿Qué hace posible que las elites de los países pobres contribuyan más al enriquecimiento de las elites de los países desarrollados que de las clases menesterosas de sus propios países? ¿Cómo es posible que en el contexto actual de crisis los ricos sean cada vez más ricos sin que eso genere movimientos extremos de protesta ciudadana? ¿A qué se debe que la corrupción pague un precio diferente en las urnas según la ideología del partido? ¿Qué mecanismos operan para que, al tiempo que nos declaramos profundamente preocupados por el medio ambiente, no tengamos comportamientos realmente ecológicos en nuestra cotidianeidad?

¿Qué relación exacta hay entre la riqueza del norte y el empobrecimiento del sur? ¿Cuál es la causalidad existente entre las desregulaciones llevadas a cabo por gobiernos liberales o socialdemócratas y la crisis financiera? ¿Es el desarrollo un producto de la democracia o la democracia un producto del desarrollo? ¿Es compatible la democracia con el capitalismo? Detrás de estas *no preguntas,* está la renuncia intencionada a asumir que hay intereses sociales contrapuestos, que en sociedades signadas por las desigualdades, existen conflictos latentes o explícitos que se activan cuando los actores implicados nombran sus intenciones. Gracias a esas *no preguntas* tenemos un conato de explicación desde las ciencias sociales de cómo es posible que en el año 2009 los representantes políticos de los principales países desarrollados del planeta hablaran de reconstruir un capitalismo *con rostro humano* y apenas un año después pusieran en marcha en sus países el plan de ajuste más fuerte que se ha conocido desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Demasiada oscuridad. El miedo (el *shock* recomendado por Milton Friedman en el Chile de Allende, como bien lo explicó Naomi Klein) invita a la parálisis ciudadana.

Las teorías explican lo único que, con un sesgo interesado, han seleccionado para mirar. Sólo vemos en las nubes las formas que reconocemos (y si se nos insiste, terminamos viendo el perrito, el dragón o el príncipe montado en el caballo). Explican la sociedad que ellas mismas ayudan a crear. Es emblemático en el caso de la *elección racional,* la interpretación de la intencionalidad social más extendida en las disciplinas sociales, basada en el individualismo metodológico -no en las clases, el género, la raza, las ideologías o las instituciones, sino en los individuos, fundamento de la explicación-, la racionalidad -sabríamos qué es lo que queremos después de un análisis racional- y la supuesta condición egoísta de los actores, quienes siempre querrían maximizar su utilidad material. Al final, en nombre de una ciencia que quiere ser merecedora de tal nombre, tenemos una explicación que da igual motivo de un pederasta que de un héroe, que da cuenta, con los mismos argumentos, de una acción colectiva generosa -por ejemplo, ayudar a otro país en una catástrofe- que de una *razzia* contra inmigrantes en el propio (los dos, explica, maximizarían su interés; que esos intereses son diferentes e, incluso, representan valores radicalmente opuestos, no resulta, en ese modelo, relevante). En definitiva, que construye una representación social donde los actores modeli-zados dicen con la misma cara, en nombre de la ciencia, “te quiero”, que “tengo diarrea”. ¿Con qué resultados? Sabemos que no ha sido ni para que avance la ciencia social ni para que los

elementos de libertad, igualdad o fraternidad hayan avanzado mínimamente.

5. En donde no hay sorpresas se evitan sobresaltos

La búsqueda "obsesiva por la claridad y la precisión", en un contexto donde sólo se va a financiar el estudio de lo que se quiere saber o justificar, lleva, casi necesariamente, a podar de la realidad todo aquello que rompa la elegancia intelectual.

Igualmente, conduce a abandonar todas las preguntas que no puedan obtener una respuesta en forma matemática. Como plantea uno de los representantes canónicos de la elección racional, Jon Elster, en esa obsesión cientificista (que apenas, insistimos, ha producido resultados como ciencia y que, con certeza, no ha ayudado al amejoramiento social):

"Contexto" se lee cada vez más como "niebla" y no como "un rico entorno". En comparación con el saber anterior, hay mucho menos esencialismo; los estudiosos se preguntan con menos frecuencia qué son "realmente" la democracia o el socialismo.[8]

En tiempos de crisis, una ciencia social que no sea *crítica* es una *ciencia mentirosa* (valga el *oxímoron,* tropo clave en un mundo de antinomias). En tiempos de crisis, el conocimiento institucionalizado busca bien justificar el nuevo orden de las cosas, bien regresar al orden perdido (ahora, idealizado desde la decadencia del presente). También es factible que el pesimismo se haga dueño y señor, rehén de la parálisis a la que lleva la ausencia de herramientas conceptuales. El aprendiz que ha dedicado buena parte de su vida a diferenciar entre la verdad y la mentira, cuando es convocado por su maestro a la enseñanza final, sabe que recibirá necesariamente un golpe cuando su instructor le pone una vara en la cabeza y le dice: si afirmas que esta vara es falsa te daré con ella en la cabeza; si dices que es verdadera, te daré con ella en la cabeza; y si guardas silencio, te daré con ella en la cabeza. El pensamiento social necesita salirse de las trampas que significan los marcos dados para poder avanzar. Dentro de esos marcos sólo puede haber golpes.

Esto no significa que no existan buenos análisis de lo que está ocurriendo. Pero, por lo general, están, como decíamos, fuera de la academia

(ninguna reunión académica ha surtido tantas ideas como el Foro Social Mundial). Pero es el Estado (en concurrencia con el capitalismo, que necesita mercancías, y la modernidad, que se arroga el monopolio de la definición de lo que es científico) quien dicta qué pertenece al ámbito del saber, qué merece estar en las universidades, qué en los museos, qué en los basureros o en los cementerios.

Los tiempos de crisis, he afirmado en otro lado, tienen la bondad de clarificar. Avanzamos más a hombros de crisis que a hombros de gigantes.[10] Ahora bien, hay que acertar dónde se mira. Aun siendo cierto que somos mejores *prediciendo* a posteriori (nos resulta más sencillo señalar, de las múltiples causas, cuál es la que nos ha traído al presente, algo no tan sencillo cuando el presente aún no ha ocurrido), podemos también fracasar en esa predicción amañada. El análisis social está lleno de trampas. Eso nos lleva a otra sospecha. Las comparaciones, incluso las honestas, cada vez tienen menos sentido, a no ser que se busque simplemente ilustrar conductas diferentes. Si hay profundas dificultades e, incluso, una voluntad de no preguntarse por las causas reales de los procesos ¿cuál es la fuerza científica de sus presuntos efectos? Comparar para extraer presupuestos de acción política tiene con frecuencia el problema de estar trabajando con magnitudes incomparables. ¿Cómo comparar el mundo de la segunda década del siglo XXI, camino de los 7 000 millones de habitantes, con el de comienzos del siglo xx, cuando sólo poblaban el mundo 1 000 millones? ¿Cómo comparar la comprensión de lo público en sociedades de clases medias, donde el Estado ha brindado las bases de la igualdad, con otras donde la única subsistencia la otorgan las redes familiares o clientelares? ¿Cómo comparar países con excedente gracias a su posición de poder en el mercado internacional con otros cuyo desarrollo está lastrado por su imposibilidad de encontrar un espacio global? ¿Cómo comparar países que exterminaron a los pueblos originarios con otros en donde subsisten grupos con una identidad propia dentro de un Estado que se dice nacional pero no los incorpora?[11]

del gobierno y medios públicos regidos por comisiones también independientes, órganos estadísticos independientes, tribunales constitucionales o cortes supremas independientes, con mandatos temporales y con capacidad de revisión de las leyes y las constituciones, subvenciones partidistas en función de los votos y estipulación constitucional de la ley electoral y del número de jueces en los tribunales superiores. Un análisis que presupone cierto orden preservable (¿por justo?) y que no considera las variables igualitarias materiales o de defensa de la desigualdad en cuestiones identita-rias dentro de un sistema político óptimo. En lo que he llamado las comarcas de la emancipación (capítulo XIV) he procurado complejizar el análisis (e incorporo la idea de una renta ciudadana universal, el

que quizá sea único aporte del marxismo analítico, una de las miradas más interesante de la elección racional).

[10] Juan Carlos Monedero, *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal,* Madrid, Akal, 2009.

"No aclares que oscureces", dicen en Venezuela. Y lo mismo ocurre con los nuevos conceptos de la ciencia social, más palabras de combate que de análisis, encargadas de anular u ocultar el conflicto bajo ropajes de modernidad o incluso de democracia. Es lo que ocurre -como se desarrolla en este libro- con la *gober-nanza,* con la *flexiseguridad,* con la comprensión del Estado como *supervisor* o con el mismo concepto de democracia, vaciado de cualquier contenido transformador. En última instancia, y dando por sentado que existen tres grandes articulaciones sociales (el Estado, el mercado y la sociedad), la retirada del Estado no implica la autogestión ciudadana, sino la entrega al mercado de buena parte de las decisiones que, bajo paraguas público y participativo, terminan siendo privatizadas. [9]

El mercado, con una capacidad de resistencia sólo comprensible por la fortaleza que brinda a sus ganadores, reaparece siempre cuando las aguas se retiran o cesa el temporal.

6. Ver -de otra manera- para avanzar

La ciencia social debiera asumir que, vistas las enormes dificultades para armar un conocimiento que tuviera consenso acerca de lo que fuera verdadero o falso, que sirviera para acumular pensamiento, que pudiera expresarse con claridad, que estableciera procedimientos justificados para hacer inferencias y examinar las evidencias, y que estuviera en situación de devolver a la sociedad el esfuerzo que ésta hace permitiendo a su comunidad dedicarse a la reflexión (requisitos para definirse como "ciencia" en una sociedad democrática), más le valdría reconsiderar su tarea y dirigirse, en estos tiempos de crisis, a dar respuestas adecuadas a la gravedad de la época. Es momento de que la ciencia social dedique parte de sus esfuerzos a desenmascarar falsedades y falsarios que amenazan la convivencia con riesgo planetario. Le corresponde a la ciencia social establecer una cadena de causalidades que abra la caja negra de los privilegios, esos que nos han traído al actual momento en donde se registran las mayores desigualdades de la historia de la humanidad. No se trata de armar esa gran teoría dura que dé cuenta de todas las situaciones sociales. Ese sueño pertenece a otras épocas. Pero podemos trazar

leyes débiles que tengan efectos sociales fuertes. Como dice David Harvey, quizá no tengamos las soluciones, pero tenemos la obligación de establecer la naturaleza del problema.

John Perkins revisitaba en *Manipulados* los argumentos principales de su *best seller Confesiones de un gángster económico* (2009). Como ha ocurrido con las declaraciones del Nobel de economía Joseph Stiglitz, cuando las afirmaciones vienen del *establishment,* los mármoles de la academia brindan mayor credibilidad. (Este economista pudo afirmar que "es imposible resolver la crisis económica sin que los criminales que cometieron el fraude estén en la cárcel", sin que fuera ignorado o vilipendiado, como ocurre repetidamente con el pensamiento crítico.) Las aseveraciones de Perkins gozan de un gran interés porque insiste en la idea simple y rotunda de que lo que parece -que unos desaprensivos se están robando el planeta- coincide con lo que es:

Yo fui un gángster económico (GE) y formé parte de ese cuerpo de elite de modernos "pistoleros" que protegen los intereses de las grandes multinacionales y de ciertos sectores del Gobierno estadounidense. Tenía un cargo con nombre rimbombante -economista jefe- pero mi auténtico trabajo consistía en engañar al Tercer Mundo y saquearlo.

Los GE trabajan de muchas maneras, nuestra tarea más común era identificar países que tenían recursos codiciados por nuestras empresas. Luego, seducíamos, sobornábamos y extorsionábamos a sus dirigentes para que explotasen a su propia gente, aceptando préstamos que esos países nunca podrían devolver, privatizando sus activos nacionales y por último vendiendo a precios de saldo a nuestras empresas esos ansiados recursos. Cuando los dirigentes se resisten, son derrocados o asesinados por chacales de la CIA. Tuvimos tanto éxito en el Tercer Mundo que nuestros jefes nos mandaron aplicar las mismas estrategias en Estados Unidos y el resto del planeta. El resultado es una forma insostenible de capitalismo que ha desatado la actual crisis económica [...].

La filosofía que rige este tipo particular de capitalismo es una absoluta creencia en la privatización de recursos, la concesión de poderes sin trabas a los ejecutivos de las empresas, y el fomento de una deuda tan extrema que tiene como resultado las modernas formas de esclavitud, tanto para los países como para los individuos.

Por lo general, nuestras empresas identificaban un país que poseía algo que

ellas codiciaban -recursos que consideraban vitales o porciones estratégicas de bienes inmuebles-. Luego llegaban los GE para convencer a los dirigentes de ese país de que lo que necesitaban eran préstamos ingentes del Banco Mundial y sus organizaciones hermanas; sin embargo, el dinero, se informaba a los dirigentes, no sería distribuido directamente a su país, sino que sería entregado a las grandes empresas estadounidenses para que construyeran proyectos de infraestructura, tales como centrales eléctricas, puertos y parques industriales. "Todo eso les beneficiará a ustedes -les decían a los dirigentes - y sus 'amigos'", las pocas familias poderosas locales que poseían negocios que prosperaban con electricidad, exportación y artículos manufacturados. Lo que no les decíamos era que los principales beneficiarios serían nuestras propias compañías, las que construían los proyectos.

Al cabo de pocos años, los GE regresaban al país. [.] "Parece que están a punto de retrasarse en el pago de esos enormes préstamos que aceptaron." [.] "No se preocupen. Lo que tienen que hacer es vender su petróleo, o cualquier otro recurso, barato a nuestras empresas; anular las leyes laborales y medioambientales que nos plantean problemas; aceptar no imponer nunca aranceles a las mercancías de Estados Unidos; aceptar las barreras arancelarias que queremos aplicar a nuestros productos; privatizar sus servicios públicos, escuelas y otras instituciones públicas y venderlas a nuestras empresas" [...].

Es un sistema que funcionó bajo el subterfugio y la astucia económica de personas que se mueven entre las corporaciones y el gobierno de los Estados Unidos [...]. Al más alto nivel, no hay separación entre las personas que dirigen nuestras grandes empresas y quienes se encargan de gobernarnos.[10]

A comienzos de 2011, Darrell Issa, congresista republicano por California y presidente del Comité de Control y Reforma del Gobierno tras las elecciones de noviembre de 2010, envió cartas a 150 asociaciones de comercio, así como a compañías y grupos de expertos pidiendo consejo acerca de qué regulaciones debía investigar, siempre bajo el presupuesto de que Obama tenía intenciones comunistas: "Solicito su colaboración para identificar aquellas regulaciones existentes y propuestas que hayan tenido un impacto negativo en el crecimiento de la tasa de empleo dentro de la actividad industrial de sus miembros. Se agradecen además sugerencias para la reforma de las regulaciones que se identifiquen y del

proceso legislativo". La memoria del desastre de la desregulación no duró, como refería Galbraith respecto del recuerdo del último gran timo económico, siquiera una generación. En enero de 2010, Obama nombraba como jefe de Gabinete a Bill Daley, un alto directivo de la banca JP Morgan Chase (banco que en 2009 repartió entre sus directivos 8 600 millones de dólares después de que el Estado les inyectara 25 000 millones del dinero público).

Podemos casi volver al comienzo. ¿Cuándo existen las cosas? ¿Son diferentes cuando les ponemos nombre? En este caso, ¿cuándo empieza una crisis? ¿Señalan en verdad las macromagnitudes la situación de una economía? ¿O es la confianza -algo tan subjetivo- el factor esencial que señala el *ahora sí* de los problemas?

Una crisis existe cuando alguien con capacidad para ello dice: "hasta aquí hemos llegado". Jean Paul Sartre afirmaba que uno cobra conciencia de la clase a la que pertenece cuando quiere ascender y es rechazado. El sistema capitalista toma conciencia de crisis cuando su tasa de ganancia se lo avisa. Es, entonces, cuando tiene ^ que sacudirse el residuo que suponen aquellos y aquellas que han entrado en habitaciones a las que no estaban invitados, y ponen en cuestión el mantenimiento de la tasa de ganancia (y, por tanto, la reinversión de parte de esa ganancia en el circuito económico). Las cartas siempre están marcadas. Como las crisis en el capitalismo son cíclicas, es una cuestión de tiempo. Siendo verdad que los menos -y no los más- poseen las estructuras económicas, partidistas, mediáticas e, incluso, militares ¿por qué van a ser los más los que tomen decisiones tan relevantes que afectan profundamente a los menos?

Si la verdad tiene menor vuelo que la mentira, la verdad debiera alzarse. Si la bondad genera más sosiego que la guerra, debiera extenderse. Si la belleza construye más armonía que la fealdad, la estética terrible de las ciudades y de los programas televisivos debiera dejar paso a una estética amiga. Pero ¿no es cierto que vence el deseo de consumo a la conciencia del deterioro medioambiental? ¿No vence el cansancio y el miedo a la amenaza de recortes sociales? ¿No vence la incertidumbre al deseo de otro tipo de relaciones sociales signadas por el altruismo o por la compasión?

En esta segunda edición de *El gobierno de las palabras* seguimos anclados en el *pesimismo esperanzado.* Han aumentado las razones para el pesimismo, pero por eso mismo son necesarias mayores dosis de esperanza. También están ahí, pero hace falta un mayor esfuerzo para entenderlas y

encontrarlas. El pesimismo lleva inexorablemente a la reacción. Tenemos más herramientas brindadas por el avance en otros ámbitos del conocimiento para saber que nos jugamos el orden social en unas buenas instituciones que permitan ahondar en nuestra tendencia a la vida social, y que unas buenas instituciones no son posibles sin un discurso diferente que construya valores cívicos, no soldados preparados para una competición a muerte.

Como en la crisis de los años treinta, la balanza puede inclinarse hacia un amor tribal y un odio improductivo que generarán mucho dolor sin conseguir ningún avance (ya lo vimos con la experiencia de los fascismos) o hacia un nuevo proceso civilizatorio que haga del amor a la humanidad (el *bucle* que nos hace humanos) su horizonte, sin renunciar a la otra cara del amor, el odio, pero encauzado a impedir a los tramposos que se salgan con la suya. A lo largo de este libro se insiste en que siempre nos construyen nuestros enemigos. Traer esta idea a la conciencia ayuda a romper esa inercia de que los menos conduzcan a los más a callejones sin salida. Por eso sabemos que el mantenimiento del statu quo pasa por frenar la conciencia. No parece posible que ninguna revolución tenga lugar en la red (en cualquier guerra, la infantería o los rebeldes siempre tienen que, finalmente, tomar las calles), pero es casi seguro que la contrarrevolución ya se ha iniciado con el control de los medios de comunicación y de Internet. Ahí se ha empezado ya a librar una de las principales batallas que, como siempre ocurre con las trincheras, es bastante probable que termine teniendo sólo dos lados: el de la democracia y el de la censura. Sabemos también que el proceso de *humanización* tiene a su favor una vanguardia que no es aquella en la que pensó Lenin, sino otra que lo es sólo por su capacidad de entender lo que pasa y su capacidad para saber contarlo. Una vanguardia que tiene más de mensajero laico con voluntad de construir su verdad a través del diálogo, orientado por las ventajas de la cooperación, que de militarizado apóstol de una verdad que no se necesita contrastar con sus destinatarios.

Que debe hacer de la posibilidad de alcanzar el *bucle,* un proyecto de vida lleno de sentido. Plenamente racional y, al tiempo, plenamente emocional. Contra el deseo sólo se puede luchar con un deseo más fuerte. Frente al consumismo y la propagación de la codicia que lleva al endeudamiento, frente al odio al diferente, a la competitividad, al presentismo, a la abulia, a la autodestrucción, a la búsqueda individual de soluciones, proponemos soluciones colectivas. Esto no deja de ser un deseo que tiene que ser

encarnado. Los nuevos liderazgos tienen que entender, tienen que decir y tienen que hacer. Los deseos reclaman palabras que le pongan nombres comprensibles a las cosas. Lo que no se representa no existe. El *bucle* también está lleno de emoción, de deseo, de escenarios que tienen la potencialidad de dotar de sentido a un ser humano que tiene como una de sus principales certezas su propia finitud.

¿El gobierno de las palabras? Otro gobierno de las palabras. Un gobierno comunitario de las palabras.

1

Michael S. Gazzaniga, *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie,* Barcelona, Paidós, 2010.

2

Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre,* Barcelona, Destino, 2010, p. 376.

3

Me temo, sin embargo, que no estamos siempre, en todo lugar y con todo el mundo, operando desde lo más desarrollado del *bucle*. Las contradicciones van a seguir acompañándonos en esa compleja relación que arrastramos entre la corteza y la amígdala. El *bucle* sabe que cuanto más amor pueda desplegarse, mejor, pero no ignora que esa hipótesis es un deseo, pues la plena confianza con todo el mundo que implica requiere un *entrenamiento* que aún no poseemos. Como desarrollamos en estas páginas, hay un espacio social para la relación económica donde lo esencial es la reproducción (aunque el amor pueda prestarle la solidaridad); otro político donde lo propio es el obligado cumplimiento de las metas colectivas (aunque el amor le preste el sacrificio por los demás); otro normativo, guiado por la reciprocidad (aunque el amor le preste la compasión). Por último, el cultural está guiado por la identidad (por el amor), donde los demás (una persona, varias, todas) se convierten en el sentido de la vida. Hay que sacar el amor de las revistas del corazón y de los programas rosa televisivos y devolvérselo a la política.

4

¿Y si nos engaña el lenguaje (que, aunque creemos hablarlo, en verdad nos habla)? ¿O es que si aprendemos la metáfora cultural que dice que “el amor es un fuego”, queda otra que entender la marcha de las relaciones según te abrasas o te congelas? ¿Y qué pasa con el respeto a las minorías cuando nos decimos cada día “no seas gitano”, “no hagas el indio”, “esto es una merienda de negros”

5

Lo que no implica caer en la superchería o en el irracionalismo. Muy al contrario, se trata de entender los límites de una razón moderna, construida desde una clase -la burguesía- con intereses limitados, y que ahora ya no otorga vías ni para pensar los medios ni, como siempre le ha ocurrido, pensar unos fines diferentes y emancipadores. Para el papel de las emociones en la toma de decisiones, Antonio Damasio, *op. cit,* p. 422.

6

Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos,* Madrid, Trotta, 2009.

7

En la ciencia política, ha sido Sartori quien ha afirmado: "la ciencia política estadounidense (la 'ciencia normal', pues a los académicos inteligentes siempre les ha salvado su inteligencia) no va a ningún lado. Es un gigante que sigue creciendo y tiene los pies de barro. Acudir, para creer, a las reuniones anuales de la Asociación Americana de Ciencia Política (APSA) es una experiencia de un aburrimiento sin paliativos. O leer, para creer, el ilegible y/o masivamente irrelevante *American Political Science Review.* La alternativa, o cuando menos, la alternativa con la que estoy de acuerdo, es resistir a la cuanti-ficación de la disciplina. En pocas palabras, Pensar antes de contar; y, también, usar la lógica al pensar", Giovanni Sartori, "¿Hacia dónde va la ciencia política?", en *Revista Española de Ciencia Política,* n. 12, abril 2005, pp. 9-13. Muy contundente con su disciplina ha sido igualmente el Nobel de Economía Paul Krugman, quien en unas conferencias en la London School en 2009 afirmó que: "la mayor parte de los trabajos sobre macroeconomía de los últimos treinta años ha sido, en el mejor de los casos, inútil, y en el peor, dañino", citado en "The other-worldly philosophers", en *The Economist,* 18 de julio de 2009, [En línea]: http://www.economist.com/node/14030288.

8

Jon Elster, *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y tornillos para las ciencias sociales,* Barcelona, Gedisa, 2010, p. 487. No es extraño que, para este autor, pese a que dice distanciarse de los oscurantistas duros de la elección racional, un sistema político optimo sea uno en donde hay jueces elegidos al azar, bancos independientes y revocables por mayorías parlamentarias cualificadas, comisiones electorales independientes, medios privados de comunicación protegidos

9

Como plantea Przeworski, es necesario establecer "las causas de los efectos" tanto como los "efectos de las causas", de manera que intentar comparar es tener todas las papeletas para caer de lleno en los problemas genéricos de lo social. ¿Construimos "puntos cero" desde donde arrancan

las comparaciones o hay que mirar hacia atrás? Tras una comparación podemos concluir que los países pobres tienen dictaduras y los países ricos democracias, para no darnos cuenta de que una cosa suele ser consecuencia de la otra, o afirmamos que las democracias no hacen guerras entre ellas, para no darnos cuenta de que prefieren hacerlas a otros países con recursos suficientes y sin capacidad para defenderlos. Sin contar que tocar una variable no deja las demás invariables (el principio de indeterminación de Heisenberg aplicado a la realidad social y a su explicación). Podíamos concluir: no es posible establecer la relación entre causas exógenas y causas endógenas, entre, por ejemplo, la desigualdad y el crecimiento. Sin embargo, la parálisis metodológica de la ciencia social no impide que sectores acomodados de la sociedad, invariablemente hagan todo lo posible para impedir la redistribución de la renta. Como si no necesitaran de ninguna reflexión para orientar su acción de manera consistente para sus intereses. Una vez más, la historia -la memoria social acumulada- se convierte en el antídoto contra el veneno de los embaucadores. Una propuesta de comparativismo *modesto* que renuncie a buscar cadenas causales, en Adam Przeworski, "Is the science of comparative politics possible?", en Carles Boix y Susan C. Stokes, *The Oxford Handbook of Comparative Politics,* New York, Oxford University Press, 2009, pp. 147-171.

10

John Perkins, *Manipulados,* Barcelona, Tendencias, 2010. Véase igualmente John Perkins, *Confesiones de un gángster económico,* Barcelona, Tendencias, 2009.

- PREFACIO
  - tactos sexuales con todos los machos del grupo par
- II. ¿CÓMO SOMOS? BIOLOGÍA Y CULTURA EN LA NATURALEZA
- III. ¿CÓMO CONOCEMOS?
- IV. ¿CÓMO NOS ORGANIZAMOS? LA CUESTIÓN DEL CAMBIO SOCIAL: RAZONES PARA ESTAR PERPLEJOS
- V. LA OPACIDAD DE LA "DEMOCRACIA TRANSPARENTE (O LA MENTIRA DE LA CONCORDIA POLÍTICA)

- Tras el 11 de septiembre de 2001, el terrorismo in

- XII. RESPUESTAS COMPLEJAS PARA SOCIEDADES COMPLEJAS: SUPERAR EL CAPITALISMO, SUPERAR LA MODERNIDAD, SUPERAR EL ESTADO NACIONAL
- XIII. ESTADO, DEMOCRACIA Y LEGITIMIDAD
- XIV. ¿ADÓNDE PODEMOS IR?
    - Siguiendo a Jorge Riechmann, podemos resumir los a

- UNA CONCLUSIÓN DE LA MANO DE ESPARTACO
- ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO

PREFACIO

Durante la transición a la democracia en España, una historia jocosa explicaba buena parte de lo que habían sido los cuarenta años de dictadura. Los servicios secretos soviéticos, norteamericanos y la guardia civil española se retaban entre sí a presentar, en el plazo de un mes, el conejo más grande que fueran capaces de encontrar. Pasado el tiempo, los soviéticos llegaron con una pieza de doscientos cincuenta kilos. El asombro se explicaba: la profesionalidad de la KGB, el poder del Estado, la red de informantes... Llegado el turno de los americanos, su conejo pesaba trescientos kilos. Que si la CIA, que si el FBI, que si los satélites espaciales...

La guardia civil, finalmente, se personó al concurso en un camión del ejército. Al levantar la lona, se dejaron oír los quejidos de un elefante con la trompa quebrada, los colmillos rotos, los ojos morados. Según bajaba del camión, el elefante repetía sin parar: "soy un conejo, soy un conejo, soy un conejo...".

Años más tarde, ya en democracia, el político referencia de la socialdemocracia española diría, citando a Deng Xiaoping, que lo importante no era el color del gato sino su pericia en cazar ratones. Gatos, liebres, conejos y elefantes terminarían confundiéndose. Los televisores en color habían mandado al trastero a los ^ aparatos en blanco y negro, e izquierda y derecha, igualmente, empezaban también a ser conceptos presentados como viejos y caducos. De hecho, le iba a corresponder a la izquierda demócrata realizar los ajustes que difícilmente había podido ejecutar la derecha. Se arrojaban por la borda términos que sonaban rancios, pero no se sustituían por otros nuevos que permitieran seguir pensando críticamente.

El pensamiento único ya había comenzado a alzar su vuelo. En sociedades saturadas audiovisualmente, el mensaje se repetía de muchas formas y en diferentes formatos que terminaban configurando un pensamiento que parecía plural pero que siempre decía lo mismo. Las personas, los colectivos, los mandatarios, tienen siempre la necesidad de justificarse. Las ideas a veces fluían con alegría; otras parecían estar permanentemente en la punta de la lengua. A las restricciones económicas se les hablaba de usted y se les brindaba así respeto. El gobierno de las palabras.

En 2008, y a raíz de la crisis económica, un antiguo economista de Wall Street preguntaba: "¿Qué significa exactamente 'un mercado libre'?". El nuevo Gobierno de Barack Obama había aprobado para los Estados Unidos más de dos billones de dólares. El objetivo, la reactivación del crédito y el *salvataje* bancario. ¿El Estado rescatando bancos? Los economistas clásicos definían el mercado libre como aquel protegido por el Estado con leyes antimonopolios, que evitaba los fraudes empresariales, el comercio bajo información privilegiada y el abuso bancario. Pero la lectura actual era otra. Se trataba de "mercados libres" para que "los predadores exploten a sus víctimas, sin regulación pública ni policías económicos"; mercados libres como los construidos en los últimos treinta años por los bancos centrales, los tribunales de la competencia y los mecanismos reguladores del mercado de valores. Una *libertad de mercado* entendida como "neutralización de la vigilancia pública", que contrastaba con las propuestas de los economistas clásicos a favor de "mercados libres en el sentido de emancipados de rentas e intereses económicos; libres, pues, de los costes cargados por el rentista y del lastre económico de la tramposa formación monopólica de precios; libres de la renta agraria y del interés pagado a banqueros y otros institutos financieros; y libres de unos impuestos que no sirven sino para sostener a una oligarquía".[1]

Por arte de magia, los antiguos neoliberales hablaban de aplicar medidas socialistas, e incluso el antiguo presidente de la Reserva Federal norteamericana, el "sabio" Alan Greenspan, famoso por haber convertido, según expresión de Sti-glitz, el Banco Central norteamericano en una sucursal de Wall Street, se pronunciaba a favor de la nacionalización de los bancos. ¿Un arrebato de sensatez? ¿Un brote repentino de radicalismo democrático? En verdad, cuando la economía ortodoxa dice "socialismo" piensa: "socializar las pérdidas", cuando dice "intervención pública" piensa: "traslado coactivo desde el Estado a los ciudadanos de los costes de la crisis". Cuando dice "nacionalización y regulación colectiva" piensa: "gestión pública del pago del rescate bancario y garantía del pago de las remuneraciones de los altos directivos y de las inversiones financieras". Cuando la realidad social necesita no parecer lo que es, el lenguaje viene a reconstruir las interpretaciones. En una época en donde el conflicto social se estaba canalizado políticamente, Bertolt Brecht le dio la vuelta al problema: "¿Qué es robar un banco en comparación con fundarlo?". El gobierno de las palabras.

Bajo las virtudes republicanas, no es cierto que en el país de los ciegos el

tuerto sea el rey. El tuerto es un ciudadano más, y pronto llegará una nueva generación con la visión recobrada. Pues, como decían aquellos griegos que inauguraron el pensamiento filosófico, todo fluye *(panta rei).* El peso de monarcas, caudillos, portadores de tablas divinas, estrategas sorprendentes, sabios inalcanzables, príncipes redentores, profetas, técnicos infalibles y superhéroes oportunos condena a los pueblos a una infancia permanente y a una tutela invariable *(infans,* el que no fona, el que no tiene voz). Las soluciones nunca son monólogos. Por eso, y con una humildad que quiere proscribir al *homo academicus* que produce el quehacer universitario, este trabajo se presenta como un libro de *autoa-yuda colectiva.* Las heridas sociales están abiertas y llagan a los individuos. Se trata de aclarar que las soluciones individuales sólo sirven para construir un catálogo de *robinsonadas,* ya sean económicas, lingüísticas, políticas, culturales... 1

Nadie está realmente solo en ninguna isla. El individuo es una ficción. Hay que darle la vuelta a la frase de Margaret Thatcher -la sociedad no existe- y recordarle que quien no puede existir sin la sociedad es el individuo. (¡Cuánta historia social tenemos cada uno desde que nacemos!) Por eso hay que defender la libertad de cada persona -siempre amenazada por otras ficciones-, algo que sólo es posible cuando, como especie, nos hemos dotado de capacidades que nos permiten afirmarnos y pretender constantemente burlar la muerte, en lo material y en lo simbólico.

Este libro ofrece una narración que quiere servir para reencontrar la política en una era confusa, convulsa, plena de alteraciones y perplejidades. La crónica del viaje que se propone viene a ser la siguiente: vivimos en una época de transición en donde conviven y se confrontan un mundo que no termina de marcharse -y se defiende con uñas y dientes al tiempo que grita su incapacidad-, y otro que no termina de llegar -pero vocea su necesidad y deja entrever sus velas leves en el horizonte-. Como en todo momento de *crisis* -ese momento *parteaguas* en donde, como reza su etimología griega, el cuerpo enfermo sana o muere-, la confusión se apodera del imaginario colectivo, la incertidumbre se ahonda por esa condición líquida de la época donde ya nada es *para siempre* y el desarrollo tecnológico acelera su velocidad aumentando los vacíos tras su veloz estela.

Las tres grandes autopistas que nos han traído hasta los inicios del siglo xxi han agotado los conejos de sus respectivas chisteras. Ni los Estados nacionales, ni el sistema capitalista, ni el pensamiento de la modernidad

sirven para cubrir los ámbitos sociales de los que han dado cuenta en los últimos siglos. Pero no hay aún nada capaz de cubrir las funciones sociales que desempeñaron. No hay encima de la mesa una organización política que sustituya al *Leviatán estatal* o que, siquiera, amenace su condición de "máquina más perfecta de construir obediencia". No hay en el horizonte económico una propuesta capaz de sustituir de una vez al sistema capitalista, pese a su probada bondad para llevar al planeta a la catástrofe medioambiental y a la guerra civil planetaria. Un siglo de reflexión sobre el socialismo no ha sido tampoco capaz de encontrar un sustituto económica y socialmente eficaz del mercado. Por su parte, no es posible *pensar el pensamiento* fuera de las claves de racionalidad que creó la modernidad; pretender sin más tirarla al basurero de la historia promete más problemas que soluciones, como bien demuestra el auge de integrismos religiosos (islámicos, católicos, judíos) y nacionales (vascos, catalanes, españoles, santacruceños, croatas, georgianos, kosovares, rusos, etc.), o la entronización de las supercherías, la irracionalidad de videntes y horóscopos, de pseudorreligiones y libros de autoayuda (individuales).

En toda fase de transición, surgen bandos, unos esgrimiendo las banderas de la melancolía (donde se repite desde un pasado embellecido que "cualquier tiempo pasado fue mejor"); otros anunciando un apocalipsis inminente cuya única virtud es lograr paralizar las voluntades; otros arguyendo que no pasa nada, proponiendo seguir el baile en el naufragado Titanic; los menos brindando la necesidad de recurrir a la teoría, a la reflexión sosegada y a la discusión abierta de propuestas para salir de un juego de *ensayo y error* en donde las consecuencias cobran cada vez más alto un coste de infelicidad y limitación de los escenarios futuros.

Algunos, aún más modestos, sugiriendo en voz baja: "¿y si nos replanteamos los supuestos centrales de nuestras sociedades?".

La secuencia de este libro, por tanto, se abre dándole vueltas y más vueltas a la confusión de la época, con la sospecha de que la única claridad es la que entiende que todo está bastante oscuro (una vez disueltos los principales marcadores de certeza que orientaron las sociedades anteriores). Una vez aclarado que descontento y desconcierto deben ser las bases compartidas del viaje, inmediatamente pasamos a debatir la condición humana. Ningún arquitecto puede diseñar un edificio desconociendo los materiales que se usan en la construcción. Los ladrillos de la arquitectura social son las personas. Ningún científico social puede avanzar si no

clarifica la pregunta acerca de la naturaleza humana, con demasiada frecuencia respondida con imputaciones demoníacas *(homo homini lupus)* o con ensoñaciones ilustradas (el buen salvaje). Al igual que sería absurdo un discurso político que tuviera como punto de partida la, pongamos, inmortalidad del ser humano, no es menos absurdo aquel que no tiene una argumentada posición acerca de cómo somos los seres humanos. Ni se podrán entender los comportamientos actuales ni se podrá prever ni preparar los escenarios futuros. Los avances que brindan disciplinas como la neurobiología, la primatología o la paleoantropología obligan a incorporar sus reflexiones allí donde la ciencia social creía bastarse con la filosofía -que sigue siendo esencial por su capacidad para hacer las preguntas correctas- o con meras intuiciones.

Una vez clarificada la cuestión de la naturaleza humana y las motivaciones de nuestro comportamiento, se intenta responder a la pregunta "¿cómo conocemos?". Los seres humanos pensamos y nos comunicamos esencialmente con palabras. Nos relacionamos entre nosotros con ficciones, y esas ficciones nos pueden encadenar o liberar, crear *límites habilitantes* o cárceles cuyos barrotes sean la gramática prisionera con la que se lee el mundo. En política (mezcla de *polis* y de *polemos*) todos los conceptos están en disputa y pueden caer del lado de la emancipación o del lado de la regulación. Aunque la especialización de la época ha creado laboratorios de ideas con el único objetivo de disciplinar a la sociedad con palabras-trampa. No hay análisis político posible, veremos, si no regresamos al ejemplo que dio Miguel de Unamuno cuando un periodista le preguntó: "¿cree usted que existe Dios?", a lo que el pensador bilbaíno contestó: "dígame qué entiende por creer, por existir y por Dios y le contesto". La *verdad* política, a día de hoy, sigue respondiendo a las representaciones sociales hege-mónicas de cada sociedad.

Los seres humanos somos los ladrillos del edificio social; el cemento son los lazos que nos unen. De ahí que "¿cómo nos organizamos?" sea el siguiente paso que se enfrenta en estas páginas, sentando las bases para romper con los análisis parciales de lo social. No es posible, como ha venido haciendo repetidamente la práctica totalidad de las ciencias de cuño occidental, separar lo económico, lo político, lo normativo y lo cultural. El pensamiento científico se especializó en hacer *análisis* (*ana* -hacia atrás- y *lyein* -soltar, separar-) y se olvidó de hacer *síntesis (syn*-juntos- y *tithénai*-poner-). Reunir después de separar. Es necesario armar una suerte de teoría relacional de la política, que devuelva a la sociedad -y, por tanto, a los

conflictos que hay en su seno- la comprensión de lo político.
Las compartimentaciones típicas del saber universitario (aún más, de la manera de pensar occidental) han fragmentado de tal forma el conocimiento que con frecuencia se convierten en juegos tautológicos que sólo dan vueltas sobre sí mismos, enmascarados en una petición de rigor que, con frecuencia, sólo dan cuenta del *rigor mortis.*

Los siguientes capítulos -del quinto al séptimo- quieren hacer un breve retrato de la idea de conflicto y de la obligatoria exigencia de *despensar* y *repensar* los conceptos sociales para entender el papel de los nuevos actores políticos. Con una idea de fondo: ni los partidos políticos sirven tal cual hoy se hallan configurados ni es posible sustituirlos por una visión idílica de los movimientos sociales.

Los siguientes capítulos se enfrentan a la que entendemos como la más elaborada estrategia político-conceptual desarrollada hasta la fecha, después de aquella que asentó la idea de *moderniza.ción* -por supuesto, occidental- como la senda necesaria de evolución social y, por tanto, *democrática.* Nos estamos refiriendo a lo que tiene que ver con la *gobernabilidad* y su principal retoño, la *gobernanza.* Un concepto nacido para regular, para disciplinar y ocultar el conflicto que atraviesa a las sociedades occidentales (estatistas, capitalistas, modernas), pero que deja abiertas puertas -si bien pocas y estrechas- para convertirlo en un concepto emancipatorio. El informe a la Trilateral de 1975 constituye el programa de máximos del neoliberalismo político. Y con gran éxito: como veremos, alcanzó el cien por cien de sus objetivos, dejando sentadas las bases de un *nuevo sentido común* conservador con la fuerza suficiente como para arrastrar a la socialdemocracia a sus redes ideológicas.

El fracaso del llamado *socialismo realmente existente* y las evidentes limitaciones de la llamada economía de mercado -esto es, del *capitalismo realmente existente*-obligan a reconducir el divorcio durante el siglo xx de las tres almas de la izquierda: reforma (socialdemocracia), revolución (comunismo) y rebeldía (el pensamiento libertario) y refundirlas para que quepan más sensibilidades (ecologismo, feminismo, poscolonialismo, etc.). Esta superación, como se explica en el capítulo doce, pasa por una nueva estrategia que no niegue, ignore o dinamite ni el capitalismo ni el estado nacional ni la modernidad, sino que los *desborde*. Tarea nada fácil y que explica la parálisis de las fuerzas políticas de izquierda en prácticamente todo el planeta (con la salvedad de Sudamérica, si bien la

izquierda latinoamericana en el gobierno, partiendo de sociedades y economías muy desestructuradas, está, a lo sumo, sentando las bases para la transición hacia un modelo alternativo).

El libro termina con propuestas para el debate, una vez replanteado el lugar que corresponde al Estado en una democracia que se haga realmente acreedora de ese nombre y tenga pretensiones de legitimidad. Las propuestas pretenden superar la parálisis propia de la teoría crítica, tan negativa en sus análisis que no dejaban espacio para el mínimo aliento. Un *pesimismo esperanzado* que piensa hacia delante. Las propuestas no pretenden en modo alguno agotar la discusión y mucho menos componen un recetario o programa político para reinventar la democracia en el siglo XXI. Sólo quieren invitar a un viaje a través de una exposición de posibilidades que permita discutir cada una de esas propuestas -muchas de ellas ya experimentadas, con desigual éxito, en diferentes partes del mundo- y servir a la valoración y posterior puesta en marcha de escenarios alternativos. El conjunto de propuestas está articulado por *comarcas,* una forma indirecta de recordar que aún tenemos nuestros pies en el planeta Tierra y que, pese a la condición etérea que ha construido la globalización neoliberal, todo termina por localizarse en algún lado. Para cerrar, y con la ayuda del esclavo Espartaco, presentaremos algunas claves para poder encarar tamaño esfuerzo. Adelantemos que si la realidad no nos duele, y ese dolor no lo convertimos en conocimiento, que después se convertirá en voluntad de cambio, que impulsará la búsqueda de la capacidad para ponerlo en marcha, es imposible que caminemos la senda de la transformación social.

Este libro tuvo su primera aproximación en *La estrategia del orden y el desorden,* un trabajo redactado para un seminario organizado por la JAC, jóvenes cristianos de base a los que no les importó para invitarme mi firme sospecha sobre la existencia de un gran creador (como sostiene Comte-Sponville, y echando una simple ojeada a la marcha del mundo, puede afirmarse que Dios es una causa demasiado grande para un resultado tan mediocre). En aquel seminario, a finales de los años ochenta, la idea de que no bastaba el *descontento* para analizar el mundo político, sino que también era necesario sumar el *desconcierto* hizo su primera entrada.

El gran impulso que convirtió lo que eran algunas reflexiones en un proyecto de libro nació a iniciativa del Programa 2005 y más, con una petición de Carmen Coll, de ACSUR-Las Segovias, para analizar el asunto

de la transparencia y la gobernan-za. Esas palabras empezaban a hacerse un hueco hegemónico en las ciencias sociales, pretendiendo sustituir a otros conceptos más evidentemente cargados de polémica. Los gobiernos, en su financiación pública, alimentan también la reproducción de los términos políticos, si bien la cintura crítica de ACSUR revirtió el escenario y permitió una reflexión que superaba los cuellos de botella de tales conceptos.

Pude avanzar en estas ideas con motivo de algunos seminarios dentro de los cursos de El Escorial, organizados por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y la Fundación para la Europa de los Ciudadanos, dirigida por Pedro Chaves. El curso de doctorado sobre globalización y transformaciones políticas que he dirigido en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM durante varios años ha sido también un excelente laboratorio para aquilatar ideas y matizar interpretaciones, al igual que las asignaturas Teoría del Estado, Teoría crítica del Estado,

El Estado y las formas políticas e instituciones políticas y estructuras de decisión, impartidas en la misma facultad durante los últimos quince años.

La Cámara de diputados de México publicó, gracias al esfuerzo de Erik Guerrero y la disposición de la Comisión de Participación Ciudadana de la LVIII Legislatura, un primer adelanto de estas reflexiones bajo el título *La trampa de la gobernanza. Nuevas formas de participación política,* donde se hacía un detenido análisis del surgimiento del concepto de *gobernabilidad* como una estrategia reaccionaria. En el número 48 de la revista colombiana *Foro* pude continuar el análisis de la *gobernanza,* y en otro artículo en la misma revista (número 51) se cobijó, bajo el título "El cuento de los ogros. Claves políticas para una posmodernidad crítica", algunas de las ideas que aparecen en la primera parte de este libro. Todos esos textos aparecen aquí profundamente revisados.

Algunas reflexiones sobre una democracia alternativa aparecieron inicialmente en la revista *Question* de Venezuela, dirigida por Aram Aharonian, formando parte, después y tras sucesivas modificaciones, del vivo debate sobre el socialismo del siglo XXI que empezó a vivirse en ese país desde que el presidente Chávez lo recuperara como objetivo de gobierno en 2005. Los aspectos del ecosocialismo que aquí se resumen recibieron especial atención en "Verde izquierda desbordante: propuestas para un socialismo posmoderno", que salió publicado en el libro editado por Ángel Valencia, *Izquierda verde,* Barcelona, Icaria, 2006. Ahí

aprendí cómo el análisis ecologista se junta con el análisis realizado por una posmodernidad crítica que, partiendo del marxismo, ha ido escalando en complejidad aquilatándose a la propia complejidad del mundo y sus nuevas exigencias.

Agradezco a Pedro Santana la oportunidad que me dio para colaborar con la Corporación Viva la Ciudadanía (Colombia) en el Programa de Educación ligado al Proyecto de Escuelas de Liderazgo Democrático, donde se adelantaron buena parte de estas reflexiones en un documento de discusión que tuve la fortuna de defender con organizaciones sociales de ese país en Bogotá y en Medellín. Igualmente, he podido discutir partes del mismo en diferentes ediciones de la Cumbre sobre la Deuda Social latinoamericana, organizadas por el Parlamento latinoamericano e impulsadas por el diputado venezolano Filinto Durán.

Este trabajo sirvió también de base para el curso que desarrollé en la licenciatura de Estudios Políticos de la Universidad Bolivariana y en la Universidad Central de Venezuela en 2006. De igual manera, ha servido de eje del Programa de

Formación del Centro Internacional Miranda, donde Luis Bonilla-Molina y Hai-man El Troudi estuvieron siempre detrás de estos impulsos. Siguiendo este índice elaboramos también en 2008 el Diplomado en Gobierno y Poder Ciudadano en la Escuela Venezolana de Planificación, al igual que un cd interactivo de formación política que ya se está usando en varios países de América Latina y en España.

* * *

Tengo que dar las gracias a los alumnos y alumnas del Máster de Cooperación y Desarrollo del ICEI, a los del doctorado del departamento de Ciencia Política y de la Administración II de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM (siempre enriquecido por las visitas de estudiantes de otros países, especialmente América Latina), así como a todas y todos los estudiantes de Teoría del Estado y de Instituciones políticas con los que he tenido la fortuna de compartir las aulas de la Universidad Complutense de Madrid. En conjunto me han ayudado, inclementemente, a bajar a tierra discursos, análisis y casos concretos desde hace casi tres lustros. Ellos y ellas me han enseñado que, al menos en las ciencias sociales, es falso que los ejemplos son la claudicación del pensamiento. Son el ejemplo más claro, como dice Hofstadter, de que

“siempre pensamos a base de buscar y establecer paralelismos con cosas que conocemos de nuestro pasado y, por tanto, comunicamos mejor cuando utilizamos ejemplos, metáforas y analogías de manera exhaustiva, cuando evitamos generalidades abstractas, cuando empleamos un lenguaje sencillo, concreto y natural, y cuando hablamos directamente sobre nuestras propias experiencias”.2 Gracias a ellos procuro hacer una reflexión social que sea útil y, con ese fin, que primero sea comprensible y hable de lo que ha sido, es o puede ser, y no de formulaciones ininteligibles que sólo comparten los iniciados y que, a la postre, renuncia a devolver a la sociedad lo que la sociedad le entrega permitiendo que exista la reflexión politológica.

Este libro, construido como el cauce de un río, se ha enriquecido con los comentarios y aportaciones de mucha gente en muchos sitios y en muchos rincones de varios continentes. Valga citar, en primer lugar, a los compañeros y compañeras, presentes y antiguos, de mi departamento en la Universidad Complutense de Madrid, donde pude discutir una versión preliminar de este trabajo y con quienes comparto constantemente reflexiones (Javier Roíz, Juan Luis Paniagua, Blanca Olías, Rafael Bañón, Esther del Campo, Paloma Román, Manuel Sánchez de Dios, Narciso Pizarro, Juan Maldonado, Consuelo Láiz, Jorge Verstringe, Benita Benéitez, César Díaz, María Bustelo, Reyes Herrero, Ernesto Carrillo, Jorge

Crespo, César Polo, José Manuel Ruano y Raúl Aguilera). Es de justicia señalar también, de la facultad de Ciencias Políticas de la UCM, a Ramón Cotarelo y Miguel Ángel Ruiz de Azúa, entre los senior, y a Pablo Iglesias y Carolina Bescan-sa, entre los junior. José Miguel Sánchez leyó y comentó partes amplias de este trabajo, y compartimos seminarios discutiendo estas tesis en Colombia y Venezuela. Con Pedro Chaves llevo mucho tiempo intentando aportar elementos para la reinvención crítica de la política. Otro tanto, desde hace años, vengo haciendo con Ariel Jerez, quien ha comentado detenidamente, junto a Víctor Sampedro, los aspectos vinculados a la reconstrucción de los medios. Vicente Donoso, Erik Guerrero, Gerardo Pisarello, Carlos Taibo, Edgar Jiménez, Luis Vargas, Luis Bonilla, Haiman El Troudi y Pedro Santana me han regalado sus comentarios y críticas, siempre generosos y agudos. Al abundarse aquí en cuestiones normativas, nunca fue más cierto afirmar que, incorporadas muchas de las apreciaciones de los comentaristas, el resultado final es estricta responsabilidad de quien lo firma.

Por último, la enseñanza de Boaventura de Sousa Santos gravita por todo este texto. En una época donde las síntesis no son posibles -ni quizá deseables-, lo que más se acerca al esfuerzo de ordenar la reflexión emancipadora y brindarla para la transformación es la tarea de este profesor y activista social. Vaya mi agradecimiento explícito por su generosidad y por el estímulo de su compromiso.

I. "ROBARON LAS PALABRAS...". DE LA CONFUSIÓN DE LA ÉPOCA Y LA NECESARIA REINVENCIÓN DE LA POLÍTICA

"Cuando teníamos las respuestas nos cambiaron las preguntas". Este grafiti, escrito desde hace varias décadas en muros de París, Quito, Berlín, Buenos Aires, Madrid, Praga, Caracas o Lisboa, bien anónimo, bien atribuido a diferentes autores, siempre termina dejando su poso de intranquilidad, pues no desvela quién o quiénes tienen tanto poder como para lograr cambiar el rumbo de las interrogaciones. La sospecha queda vagando por el aire, pero, desconectada de cualquier pretensión de cambio, se convierte en un mero entretenimiento, algo tan funcional a la salud del sistema como la caída de los cinefórum y el auge de los programas del corazón o el paso del crucigrama al *sudoku* como forma popular de distraer el entendimiento.

Con el nacimiento del lenguaje nació la mentira (el engaño, podemos suponer, tiene más larga data). Aún hoy sigue mintiendo más la palabra que el cuerpo, el lenguaje que el gesto, la comunicación no verbal que la entonación o la mirada. De hecho, nuevas hipótesis apuntan que el viaje hacia el lenguaje pasó por desarrollos corporales previos desde donde luego saltaría la palabra: una determinada estructura cerebral, la conexión entre el movimiento de la mano, los ojos y el cerebro, el desarrollo muscular que permite los gestos, la comunicación no verbal, y todo ello en múltiples contextos y posibilidades, terminaron construyendo esa realidad inaudita, extraordinaria, compleja y aún desconocida que es el lenguaje.[1]

La posibilidad de comunicarnos permitió dar un salto exponencial en la historia de la humanidad, pues lo que antes necesitaba de la conjunción del

azar y de miles de años para permitir la evolución, pasó a lograrse con un recurso, el lenguaje, que otorgaba la capacidad de informar y alertar sin riesgo, sin esfuerzo y con espectaculares resultados (baste pensar lo que implica enseñar el uso del fuego, las capacidades del arado o los efectos de la penicilina). La selección natural dejó, así, paso a la selección técnica, y la comunicación de los desarrollos tecnológicos, de los descubrimientos científicos y médicos, de las formas de organización social y política ha llevado a la humanidad a un momento especial en su historia. Un momento en donde la responsabilidad es tan alta y las respuestas tan escasas que el vértigo se adueña de ella. 3

En el siglo XXI, más de la mitad de la población mundial ya sabe leer y escribir, lo que implica la posibilidad de multiplicar las posibilidades y saltar del proceso de *hominización* al de *humanización* (Carbonell). Allí donde ayer cualquier desarrollo tecnológico tardaba hasta decenas de miles de años en transmitirse -como ocurrió con el fuego-, ahora puede socializarse instantáneamente, disponiendo miles de millones de seres humanos de la posibilidad de seguir avanzando en el conocimiento. Tenemos la posibilidad de superar la selección natural y transformar el conocimiento de nuestra especie en una conciencia operativa con capacidad crítica de trascender muchas de las limitaciones que ha sufrido el ser humano en su desarrollo histórico. La selección natural opera sobre los individuos y serán sus genes los que tengan éxito reproductivo. Pero es la especie quien le ha dado el arma más eficaz para alcanzar ese éxito: el lenguaje. Por eso la libertad no puede entenderse, sin más, como algo individual. Sólo se es libre en el marco de la especie. Siendo animales sociales, cualquier resultado es fruto de la riqueza colectiva, y cualquier disfrute particular que pretenda desentenderse del origen del mismo -la suma histórica y presente de esfuerzos humanos- se convierte en un privilegio. De ahí la consternación que produce el hecho de que ese posible salto a la *humanización* tenga lugar justo en el mismo momento en que tres cuartas partes de la humanidad no sólo están al margen de ese desarrollo tecnológico, sino que carecen de lo mínimo para vivir.4

Con las enormes ventajas siempre vienen también enormes riesgos. La revolución neolítica, con el paso de la recolección a la agricultura y de la caza al pastoreo, sentó las bases para la creación de excedentes y el desarrollo de formas políticas autoritarias, basadas precisamente en el reparto de ese excedente. Allí donde antes funcionaban liderazgos variados, ligados a la condición nómada de los grupos humanos y a las diferentes

aptitudes, la existencia de excedente y la posibilidad de alcanzar un enorme poder sobre la base de su reparto concentró el liderazgo y dio paso a las estructuras monárquicas de la antigüedad.[5] La historia de la humanidad gira en torno a la creación y reparto de excedentes o al robo de los mismos. El conflicto es el motor de la historia. La lucha imposible: burlar la muerte. El anhelo terrenal: la inclusión personal, familiar y grupal en las ventajas de la vida social.

A raíz de la revolución industrial, Marx hizo ver que el trabajador había sido separado de sus medios de producción para pasar a organizar su vida a través de un salario. Weber, por su parte, ancló su pesimismo en la constatación de la entrega paulatina a férreas burocracias de una multitud de aspectos que antes estaban bajo control de las personas o los colectivos -la educación a la escuela, el trabajo a la fábrica, la trascendencia a la Iglesia, la defensa al ejército, el intercambio de bienes al mercado, la moral al derecho, la salud a los hospitales, el arte a los museos...-. Hemos entrado en el siglo xxi entendiendo que las palabras también han sido hurtadas, que los significados han sido violentados, que los discursos han sido encanallados, aunque los laboratorios en donde se organizan estos golpes, donde operan los cárteles intelectuales que obran esta alquimia inversa están cubiertos de disfraces de honorabilidad, donde gozan del prestigio que siempre rodea al saber.

Think tanks que diseñan estrategias discursivas; medios de comunicación que resuenan expresiones hasta hacer de ellas un nuevo sentido común; estudios cinematográficos que legitiman, adelantan y sondean en las pantallas comportamientos excepcionales; industria del ocio que naturaliza actitudes y armamentos, señala objetivos bélicos y construye amigos y enemigos de manera callada a través de videojuegos y otros artículos de entretenimiento, en colaboración con un nuevo "complejo militar-industria del entretenimiento"; partidos políticos que han renunciado a sus tradiciones ideológicas y a su propia lectura crítica de la realidad; campañas electorales millonarias y espectaculares que hacen creer a los ciudadanos, ociosos de la política entre campaña y campaña, que son imprescindibles al menos una vez cada cuatro años; iglesias que negocian en el zoco institucional, mediático y económico espacios materiales y doctrinarios; profe-
^ sores, investigadores y científicos que adaptan los discursos *ofici*
de forma académica y vistiéndolos en un *continuum* cultural que los hace más creíbles; fundaciones que sancionan la honorabilidad de la

interpretación con sus investigadores, cátedras privadas, revistas, becas y seminarios; grupos de expertos que estigmatizan las alternativas y justifican en lenguajes arcanos la inevitabilidad de lo que ocurre; cadenas mediáticas que hacen cotidiana esa parcial lectura del presente a través de la creación de un gran bloque de referencia llamado *opinión pública* que disciplina la disidencia respecto de su moda; formatos cerrados de noticias que crean superávit y déficit de según qué realidad; falsos periodistas que difunden falsas noticias en televisiones y periódicos reales, principalmente en el ámbito local; programas "del corazón" donde la compasión es la gran ausente; secciones crecientes de humor que desactivan el potencial político de la sátira y reinventan el papel reaccionario del bufón; o, adaptándose a la creciente importancia de Internet, buscadores que dirigen siempre a los mismos sitios, jerarquización de la información que oculta o relega determinadas páginas, censuras, eliminación de perfiles, bloqueo de páginas críticas, etc.; o *reality shows* donde la realidad se convierte en un esperpento al espectaculari-zarla y convertirla en ficción.

En definitiva, relatos al servicio de la identificación con modelos que son funcionales para la reproducción del marco existente, para la creación de una actitud conformista, herramienta de intereses particulares presentados como intereses generales e "instrumento de la mentira de Estado y del control de las opiniones"; en definitiva, "un increíble atraco al imaginario" basado en un lenguaje que no hablamos, sino que nos habla.[6] En 1948, el escritor George Orwell entendió que lo peor que le podía pasar a un ser humano era ser observado permanentemente por el *gran hermano* (*"The Big Brother is watching you",* rezaba el repetido recordatorio, nacido de los horrores del nazismo y del estalinismo). Sesenta años después, lo que se veía con pánico en su novela *1984* se ha convertido en la clave del éxito de un programa global de máxima audiencia. (En la España del Presidente Rodríguez Zapatero, uno de los escasos gobiernos socialdemócratas europeos, y como una suerte de sarcasmo, el canal de noticias CNN+, que respondía a posiciones cercanas a la socialdemocracia, se convertía en diciembre de 2010, después de que un fondo de inversiones comprara parte de la empresa PRISA, en un canal que transmitía 24 horas Gran Hermano.) Si la tortura ha sido durante el siglo xx la máxima expresión de la degradación humana, aún más después de la experiencia de los campos de concentración, la serie *24* con el encumbramiento del agente Jack Bauer (protagonizado por el actor Kiefer Sutherland) se sustanció en el paradigma de la razón de Estado de la era Bush, donde la disolución de la presunción de inocencia y la normalización de la tortura señalan la

incompatibilidad entre la democracia y el *estado de excepción permanente* (Agamben) en el que nos hemos instalado. La detención de lo moral a que la urgencia y confusión del
mundo ^ occidental lleva en nombre de unos supuestos valores col
El Nobel de literatura Mario Vargas Llosa es un firme defensor de la serie y de los métodos de su protagonista. En un artículo de 2006, “Héroe de nuestro tiempo”, afirmaba:

Luego del 11-S, el terrorismo ha pasado a ser el íncubo obsesionante en todos los países occidentales -con razón- y es secretamente tranquilizador saber que en el seno de ese imperio todopoderoso, al que se creía invulnerable, golpeado con tanta eficacia como crueldad por los fanáticos islamistas, existe aquella banda de hombres y mujeres fríos, eficientes, extraordinariamente diestros en el manejo de la tecnología, las armas y la resistencia física y psicológica a las peores violencias, que siempre se las arreglan para detectar las conspiraciones y atentados y frustrarlos (aunque, a veces, con elevadísimos costos) [...]. Sin Jack Bauer y sus compañeros de la Unidad Antiterrorista los conspiradores y enemigos de Estados Unidos, movidos por el fanatismo religioso o por la simple codicia, ganarían todas las batallas y pondrían de rodillas al sistema [...]. Desde luego que, entre las licencias que los agentes se toman, figura la de secuestrar a diplomáticos o ciudadanos extranjeros y, llegado el caso, asesinar a enemigos y cómplices para evitar el riesgo de que, si son procesados, puedan escapar al castigo o revelar hechos comprometedores para los propios servicios de seguridad estadounidenses. Así, aunque 24 (Twenty Four) no lo diga de manera explícita, claramente muestra que la filosofía de Jack Bauer es la adecuada, dadas las circunstancias: al terrorista contemporáneo solo se lo derrota con sus propias armas.

Esta apuesta por la tortura en nombre de la razón de Estado no le impidió recibir el premio Nobel de literatura por aportar una “cartografía de las estructuras del poder y aceradas imágenes de la resistencia, la rebelión y la derrota del individuo”.8

Se felicitaba el filósofo esloveno Slavoj Zizek de haber podido ver la película *Matrix* en un cine de Eslovenia y tener la oportunidad única de sentarse cerca del espectador ideal para la película, es decir, un idiota [.] un hombre a punto de cumplir unos treinta años, que estaba tan absorto en la película que no dejaba de molestar a los otros espectadores repetidamente con fuertes exclamaciones del tipo: “¡Dios mío, guau, la realidad no existe!

¡Todos nosotros somos unos títeres!".

No es que ese personaje le pareciera la quintaesencia del horror, pues continuaba afirmando: "Sin duda prefiero esta ingenua inmersión en la película a las interpretaciones intelectualoides y pseudosofisticadas que proyectan sobre ella refinados matices filosóficos o psicoanalíticos". Lo relevante, a fin de cuentas, estaba en que la falta de adecuación entre las promesas y los cumplimientos sociales, entre los discursos y las prácticas, entre las expectativas y las realidades, junto a la falta de claridad, la ausencia de referentes y la confusión general, venía ahora a expresarla una persona supuestamente madura -treinta años-, al hilo de una película *oportuna,* en forma de infantil constatación -ni siquiera adolescente- de que "la realidad no existe". En otras palabras, detrás de la sorpresa de *Matrix* sólo estaba el hecho de que las cosas no estaban funcionando según el manual de instrucciones en el que nos habíamos socializado.[7]

Nunca en la historia una crisis económica había sido tan publicitada como la que empezó a golpear al mundo desde finales de 2008. Sin embargo, tanto la ciudadanía como los que visten la condición de expertos manifestaban, de manera igualmente pública, su desconcierto y la incapacidad de proponer medidas alternativas pese a la magnitud del desastre. El mundo al revés del que hablaba el escritor uruguayo Eduardo Galeano no deja de crear sorpresas.

Con supuestas propiedades taumatúrgicas, Barack Obama era elegido en noviembre de ese mismo año presidente de Estados Unidos. Por primera vez un afrodescendiente y, además, intelectual, ocupaba la más alta magistratura política en ese país. Mientras, George W. Bush abandonaba el teatro político -con el abuso escénico del vicepresidente Dick Cheney en silla de ruedas- cargando y llevando con él la responsabilidad de la crisis, la guerra de Afganistán e Iraq, el cambio climático y el desprestigio estadounidense en el mundo. Al tiempo que Obama ganaba las primarias demócratas a Hillary Clinton, Hollywood estrenaba *The Dark Knight (El caballero oscuro),* de Christopher Nolan, una nueva entrega del héroe de cómic *Batman.* En esta entrega, el hombre murciélago debía salvar la podrida ciudad *Gótica,* frente a un Joker espeluznante que representaba el mal metafísico al buscar el dolor por el dolor y arrastrar al bien a cualquier precio a la oscuridad. La sociedad norteamericana -y desde ahí la práctica totalidad de los medios de comunicación mundiales-, tan amiga de los superhéroes como desconfiada de soluciones institucionales democráticas -

un Estado regulador-, simplificó los problemas, y en un cruce mágico atribuyó ese mismo reparto de papeles del cine a la realidad política. Si héroes con superpoderes podían solventar cualquier entuerto, un nuevo héroe, éste político, hacía su aparición con todos los contenidos de una serie de sobremesa. Pero Barack Obama nunca tuvo detrás un verdadero movimiento social que le permitiera realizar cambios estructurales. Obtener donaciones electorales de 5, 10 ó 20 dólares no construye una verdadera acción colectiva. El exitoso surgimiento del *tea party* (grupo de extrema derecha dentro del Partido Republicano, que tomó su nombre del motín del té durante la revolución americana), capaz de orientar el miedo social en tiempos de crisis gracias a sus enormes apoyos mediáticos, dejó claro que el *glamour* no basta para construir hegemonía social si no se asume el conflicto y se identifica (como hizo el *tea party)* contra quién se pelea. Una pregunta abierta y no respondida -¿puede la política sobreponerse a estas simplificaciones?- acompaña a las reflexiones de este libro.

Mientras el mundo esperaba la salvación concedida por Obama, Europa no sabía salir de su postración desde que fracasara en su intento de constitucionalizar el neoliberalismo a través de un tratado constitucional, detenido tras el "no" de los referendos holandés y francés en 2005. La depresión social europea se acentuaba con la crisis económica y la reubicación mundial de países como Rusia, China, India o Brasil. Las revoluciones en el mundo árabe en pos de democracia hacían peligrar el frágil equilibrio autoritario que sostenía el suministro de petróleo barato. América Latina, siempre tutelada en el pasado desde Estados Unidos o Europa, dejaba claro, con nuevos liderazgos políticos ajenos a los modos tradicionales occidentales, que una nueva etapa había arrancado y se expresaba a través de un duro discurso antiimperialista que señalaba a los comportamientos coloniales como responsables del atraso del continente. (México, demasiado cerca de los Estados Unidos, vio, por el contrario, cómo la cuestionada victoria de Felipe Calderón sobre Andrés Manuel López Obrador en las elecciones de 2006, se convertía en un drama de proporciones dantescas: 16 000 muertes anuales según las cifras oficiales (el doble según otros recuentos); el país fuera de los circuitos internacionales, sobrepasado con creces por Brasil en el concierto latinoamericano; crecimiento de las zonas marrones donde las mafias superan la capacidad del Estado de ejercer el monopolio de la violencia; cifras africanas en educación, pobreza, salud, etc. El corazón de la campaña contra López Obrador - la *venezolización* de México- dejó paso a la colombianización del país, con todos los problemas que esto trae

consigo.) El mundo se había vuelto a acelerar y las muchas curvas no permitían vislumbrar el camino. Al tiempo, las maquinarias que habían traído al presente -el desarrollo del sistema capitalista, la evolución de los Estados nacionales y la implantación del pensamiento de la modernidad-, no se detenían pese a la confusión de los fines. La lógica del mercado, automática, inmediata, acostumbrada a dar respuestas instrumentales a estímulos igualmente mecánicos -precios, beneficios materiales, costes-, se había trasladado al mundo cotidiano, y pese a la perplejidad, seguía el pedaleo en la misma dirección.

¿Pueden imaginarse realmente las alternativas sin que medie un *shock?*

En sociedades desbordadas tecnológicamente y saturadas audiovisualmente, la necesidad de recuperar el habla como arma de transformación y bálsamo reconfortante se convierte en una urgencia. Cuando una imagen ya no vale más que mil palabras, las narraciones regresan, poco a poco, a un lugar del que nunca se fueron, pero que se cubrió con un velo de cenizas de colores. Un espacio que había sido sepultado por un humo embriagador cuando las historias de los ancianos, la memoria de las plazas públicas y la narración de nuestra propia historia colectiva e individual se vieron necesariamente derrotadas. Mil mundos se cerraban por el miedo a la incertidumbre, y otros tantos se abrían por el desarrollo tecnológico, la muerte de Dios, la desaparición virtual de cualquier límite o frontera, la promesa de ser reyes al menos por quince minutos, la potencial oferta inabarcable de bienes y el arsenal inacabable de mensajes de la televisión y el cine.

Los relatos que justifican las desigualdades, convertidos en estereotipos, nunca nos han abandonado: Ulises el astuto, rey de Ítaca, la grandeza de Alejandro, dar al César lo que es del César, vivir la vida como un valle de lágrimas, los bárbaros a las puertas de Roma, las cruzadas contra el infiel, la mujer como naturaleza, los salvajes y el descubrimiento, a quien Dios se la dé, San Pedro se la bendiga, el genio de Napoleón, siempre ha habido clases, el peligro amarillo, el telón de acero y el mundo libre, repúblicas bananeras, entrar de botones y salir de presidente, primero hacer crecer la tarta y luego repartirla, facilitar el despido, rebajar los impuestos para beneficiar a todos, la libertad es que nadie se meta en nuestra vida... En *Parábolas y poesía* (1944), el poeta exiliado León Felipe escribía “Sé todos los cuentos”:

Yo no sé muchas cosas, es verdad.

Digo tan sólo lo que he visto.

Y he visto:

que la cuna del hombre la mecen con cuentos,

que los gritos de angustia del hombre los ahogan con cuentos,

que el llanto del hombre lo taponan con cuentos,

que los huesos del hombre los entierran con cuentos,

y que el miedo del hombre...

ha inventado todos los cuentos.

Yo no sé muchas cosas, es verdad,

pero me han dormido con todos los cuentos...

y sé todos los cuentos.

Los primatólogos, cuyos avances están brindando mucha luz acerca de los comportamientos humanos, afirman que los simios se desparasitan entre ellos en una interacción constante como parte del mantenimiento del vínculo social. Los humanos, como vestigio de esa labor social, y como poseedores de lenguaje, hemos continuado esa tarea con la conversación intrascendente, la cháchara y el intercambio leve de comentarios sobre el clima, un programa televisivo -tan escandalosamente censurable como seguido por la audiencia-, el robo de un partido de fútbol o la victoria del equipo de béisbol, un músico o un concierto, una anécdota de la política, el rumbo de la economía particular o general o la narración de algo que le ha sucedido a un familiar, un vecino o una compañera de estudio o trabajo.[9] No en vano, la regla de silencio era uno de los elementos constitutivos de la fábrica en el siglo xix, destinado a romper las bases de cualquier ayuda mutua entre los obreros. Cuando nos hablamos nos encontramos y nos reconocemos.

En un movimiento de péndulo, la celebración posmoderna conservadora de la palabra, donde desaparece la jerarquía entre lo importante y lo intrascendente, entre lo que emancipa y lo que encarcela, o donde el "intelectual colectivo" y su saber es usado para aumentar los beneficios de

las empresas sin contraparte de ningún tipo, no deja de ser un giro cosmético de 360 grados que devuelve al mismo punto de partida. Al tiempo que se dedicaban centenares de miles de millones de dólares para "salvar" a los bancos y a las empresas del sector financiero, el discurso político invitaba a la población a un nuevo "sangre, sudor y lágrimas", a un sacrificio colectivo para reflotar el sistema. Una vez más se recuperó el discurso del "barco en el que vamos todos", cuando en las épocas de bonanza los camarotes de lujo seguían ocupados por las mismas elites del poder. Como salida a la potencial confrontación, se apelaba a un *budismo político* que desaconsejaba el enfrentamiento durante la severa etapa de ajuste entre la economía real y la economía financiera.

Para evitar lo que Santos llama el "desperdicio de la experiencia", es menester recuperar el lenguaje en su potencialidad emancipadora, despensar los monólogos basados en conceptos-cárcel y dialogar los sentidos de la vida en común. Es un ejercicio difícil de aplicar pero fácil de enunciar. Sencillo es entender que la idea de conflicto es la que va a ubicar a cada quién en un lado u otro de la trinchera, la que va a ordenar el pensamiento en una u otra dirección, la que devuelve a la política la centralidad en este momento de confusión.

Complicado será hacer del conflicto un escenario que permita superar las limitaciones del presente e inaugure nuevos acuerdos políticos al servicio de las mayorías. Por eso, vuelve a ser muy necesario acompañar a la práctica de una teoría que diferencia entre relatos de sumisión y relatos de emancipación. León Felipe, de vuelta de la barbarie fascista en España y en Europa, insistía, en plena guerra mundial:

No me contéis más cuentos, que vengo de muy lejos y sé todos los cuentos.

No me contéis más cuentos.

Contad

y recontadme este sueño.

Romped,

rompedme los espejos.

Deshacedme los estanques,

los lazos,

los anillos,

los cercos,

las redes,

las trampas

y todos los caminos paralelos.

Que no quiero, que no quiero, que no quiero,

que no quiero que me arrullen con cuentos, que no quiero, que no quiero, que no quiero,

que no quiero que me sellen la boca y los ojos con cuentos, que no quiero, que no quiero, que no quiero,

que no quiero que me entierren con cuentos, que no quiero, que no quiero, que no quiero,

que no quiero verme clavado en el tiempo,

que no quiero verme en el agua,

que no quiero verme en la tierra tampoco,

que no quiero, a su ovillo, como un hilo de barba sujeto.

Quiero verme en el viento, quiero verme en el viento, quiero verme en el viento,

quiero verme en el viento... ^

quiero... ¡quiero!... sueño... ¡sueño!

Soy gusano que sueña... y sueño verme un día volando en el viento.[10]

1. El movimiento que no cesa

La democracia se basa en la convicción de que en la gente común hay posibilidades fuera

de lo común.

Harry Emerson Fosdick

En cualquier sociedad atravesada de desigualdades, el poder que unos seres humanos ejercen sobre otros seres humanos necesita, para asentarse y ser estable, otras razones que las de los meros hechos. Las pendientes, cuando son abruptas, necesitan asideros para ser transitables. Esos asideros están trenzados con palabras. La aspereza de los desniveles sociales termina siempre desmintiendo la autoridad de los gobernantes. El *genio invisible* que siempre amenaza a la obligación política -ese demonio que tienta con la desobediencia- termina tomando cuerpo, las diferencias sociales dejan de verse como *naturales* y lo que se veía como evidente deja de serlo para pasar a formar parte del arsenal del descontento. Ese poder social atesorado por una minoría y no repartido, cuando quiere gozar de estabilidad necesita gobernar también con argumentos. Incluso en el caso extremo de una invasión, cuando pareciera que bastara la fuerza desnuda del invasor, los ocupantes necesitan justificar su comportamiento si quieren un gobierno durable. Sin *colaboracionistas* no hay fuerzas de ocupación capaces de resistir. Ya los generales de los césares, recién terminada la batalla, daban las gracias a los dioses de los pueblos derrotados por entregarle a Roma la victoria. No les bastaba vencer sobre el presente; necesitaban vencer sobre el futuro. El poder necesita habitar en las conciencias. Ese poder *sobre* cualquier otra persona es, en palabras de Barthes, un *parásito.* Como tal, necesita explicarse constantemente, dar razones para ese abuso, entenderse a sí mismo en ese privilegio. El gobierno de las palabras.

Como vio con claridad Antonio Gramsci, la principal táctica del poder es crear hegemonía para garantizar la dominación, extender un *sentido común* que descanse sobre la aceptación de la obediencia, convencer de la condición natural de las desigualdades; a fin de cuentas, que haga de cada conciencia un vigilante atento encargado de la propia opresión. Cuando los intereses de la minoría se logran presentar como los intereses de la mayoría, la dominación ha avanzado buena parte de su camino. Si en los Estados Unidos se logra trasladar la idea de que no hay *pobres,* sino *perdedores (losers),* el problema no es del gobierno ni de la sociedad, sino de los que han fracasado bajo su propia responsabilidad. Los *habitus* (en expresión de Pierre Bourdieu) son esos comportamientos cultural e institucionalmente sancionados que orientan la acción individual y colectiva. Son el baúl de donde se nutren los *hábitos* sociales, fuera de los cuales los comportamientos se interpretan como ajenos y extraños. Vienen

con la educación, con las metáforas de cada sociedad, con los premios y recompensas sociales asimiladas en un grupo. Hay sociedades en donde "el tiempo es oro". En otras, el tiempo que no sirve para entregarlo a los demás, incluidos los antepasados, es una condena. En el mundo griego clásico, el *idiotés* era el enfermo que se desinteresaba de la cosa pública.

En nuestras sociedades, el idiota es el solidario o el generoso que posee un sentido común guiado por la empatía y no por el egoísmo. Construcciones sociales que condicionan los comportamientos. "Más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer", reza un refrán bien conocido. En la misma línea, Ignacio de Loyola recomendó "en tiempos de tribulación no hacer mudanza". En otro extremo, la caligrafía china escribe la palabra *crisis* juntando dos ideogramas: el de *peligro* y el de *oportunidad.* Estas formas de pensar pueden no determinar los comportamientos, pero colaboran. La resignación o la disconformidad duermen también en las metáforas sociales. Pueden servir para justificar la inacción, e igualmente para abrir puertas que iluminen ángulos que estaban en penumbra.
No genera los mismos referentes una fiesta nacional que celebra la conquista de un territorio y una mirada narcisista sobre el pasado -el "descubrimiento" de América- que otra que recuerda el derrocamiento de un rey por el pueblo en armas y el advenimiento de la democracia -la Revolución francesa-.

Obedecer, en cualquier caso, no es algo que pueda darse por sentado. El ser humano es el animal desobediente. También es el único animal que pretende dar constantemente órdenes; por eso se encuentra permanentemente con la indisciplina, con la rebeldía, con la insumisión. ¿Por qué tendría nadie a quien no se fuerza y, más aún, cuando no saca ningún provecho con ello, seguir los dictados de otra persona? Los indígenas americanos llamaban a los colonizadores *caras,* es decir, los que no daban nada a cambio de lo que recibían. Una vida entregada a romper la naturaleza, a convertir el tiempo en angustia, a vivir sobre la muerte de los demás, no era una alternativa deseable para esos pueblos. Esto no hace del pasado precolombino un lugar ideal (la conquista nunca hubiera tenido lugar sin la existencia de conflictos y divisiones internas entre esos pueblos), pero descalifica esas opiniones que hacen de la llegada de los europeos un motivo acrítico de alegría y esperanza. Los indígenas tuvieron que ser esclavizados para servir a sus nuevos amos. Luego, además, les robaron sus palabras.

Es cierto que las sociedades existen sólo porque se crean lazos que se respetan. Sin reciprocidad no puede existir la sociedad. Pero esa obediencia está siempre sujeta al análisis particular que hace cada uno de sus miembros, incluso cuando opera la poderosa rutina. La rutina también es una elección y por eso puede romperse. No es extraño que cuantos más recursos intelectuales se poseen, mayores son los escenarios posibles que se imaginan, permitiendo así orientar el comportamiento. (Hay una relación directa entre la formación cultural y la planificación familiar que hacen las mujeres. En muchos lugares del planeta, los hijos los sigue "mandando Dios". En otros, los manda el deseo de ser padres. Lo que se traduce, invariablemente, en menos hijos y mayor corresponsabilidad, tanto de los varones como del Estado.) Hay que entender de una vez que todo ser humano es *intelectual,* que todo ser humano piensa y con su pensamiento escudriña posibles escenarios de libertad iguales a la máxima libertad que su entorno permite. La imitación, base de la vida social, vale para todos los ámbitos y supone una tensión hacia la igualación. Una imitación puede estar en leer revistas del corazón, donde se *vive* a través del papel la vida de princesas y famosos (esas personas, como dice Bauman, que son famosas sólo porque son muy conocidas). Otra imitación puede buscar cambiar la realidad. Cuando un ser humano descubre un escenario posible, deseable y alcanzable se pone en marcha el mecanismo de la transformación. No hay esclavitud sin látigo ni justificación. Por eso hay que prestar mucha atención a las justificaciones y a sus alternativas. Al gobierno de las palabras y también al *gobierno de la conversación permanente.* A lo que hay y a su sustituto.

Cuando el pueblo grita "vivan las caenas", la alternativa muestra graves deficiencias. No ha terminado de desmontar las razones que sostienen la dominación o no está explicando bien las bondades del relevo. No tiene las herramientas o carece de claridad, pero no existe como alternativa. No son pocos los países en donde la mayoría de la población puede votar como primer ministro a un empresario con vinculaciones mafiosas y juicios abiertos por robo o malversación, a un hacendado con relaciones con grupos ligados al narcotráfico y al paramilitarismo, a un político responsable en tiempos recientes de grandes fraudes y de sumir al país en la bancarrota, a personajes cuyo enriquecimiento súbito sólo puede entenderse a través del uso particular de las arcas públicas, a un personaje acusado de violación y ligado con intereses particulares a aquellos contra los que dice combatir, etc. La política encierra complejas tramas. Las encuestas insisten en demostrar que las audiencias saben que lo que ven al encender

la televisión es *telebasura.* ¿Por qué se sigue entonces viendo? Roland Barthes abrió una vía de interpretación:

El poder está presente en los más finos mecanismos del intercambio social: no sólo en el Estado, las clases, los grupos, sino también en las modas, las opiniones corrientes, los espectáculos, los juegos, los deportes, las informaciones, las relaciones familiares y privadas, y hasta en los accesos liberadores que tratan de impugnarlo: llamo discurso de poder a todo discurso que engendra la falta, y por ende la culpabilidad del que lo recibe [...].

El poder es, simétricamente, perpetuo en el tiempo histórico: expulsado, extenuado aquí, reaparece allá; jamás perece: hecha una revolución para destruirlo, prontamente va a revivir y a rebrotar en el nuevo estado de cosas. La razón de esta resistencia y de esta ubicuidad es que el poder es el parásito de un organismo transocial, ligado a la entera historia del hombre, y no solamente a su historia política e histórica. Aquel objeto en el que se inscribe el poder desde toda la eternidad humana es el lenguaje o, para ser más precisos, su expresión obligada: la lengua.[11]

Decir a alguien bien es *bendecirle.* Decirle mal, *maldecirle.* Los romanos tuvieron que llamar a los esclavos *instrumenti vocali* para argumentar su sometimiento, diferenciándolos de los bueyes y otros animales, que eran tan sólo *instrumentii*. Sólo porque los conquistadores españoles negaron a los indios el *alma* -o la entendieron como tabla rasa sobre la que escribir su dominio- pudieron alargar su opresión. Los nazis exterminaron a los judíos una vez que los habían bautizado como *unmenschen* (no humanos). Mucho antes de que los muros de los campos de concentración fueran levantados, ya se había creado una arquitectura de palabras condenatorias que apelaban a lo irracional y hacían de los judíos un peligro incomprensible. La *End Losung,* la *solución final,* se construyó sobre el discurso de una Alemania convertida en persona -por tanto, viva, con sentimientos e interpretada y representada por el *Führer*-. Una Alemania amenazada por unos *animales salvajes* -los judíos- que querían devorarla impulsados por su maldad esencial, genética, anclada en la noche de los tiempos.[11] Palabras asesinas que construyeron los ladrillos de los hornos que cremaron a millones de seres humanos. No en vano, Kurt Tucholsky recordó que también en la Alemania nazi hubo "asesinos de escritorio" (la misma actitud de aquellos que construyeron las diferencias entre los hutus y los tutsis en Ruanda, los que *esencializaron* las diferencias en la antigua Yugoslavia, los *neocon* que

diseñaron el genocidio de Iraq). Franco había condenado ya a centenares de miles de españoles cuando dijo que eran la *Antiespaña,* cuando los señaló como el principal enemigo de la patria mezclados entre los buenos españoles. Centenares de miles fusilados con anticipación cuando fueron acusados, con la sanción de la Iglesia católica, de masones, ateos, bolcheviques, herederos de los "moros" contra los que peleó más de mil doscientos años antes don Pelayo. En consecuencia, fueron miles los maestros republicanos asesinados. Transmitían palabras que ponían en duda la España eterna.[12]

De igual manera, no hay sometimiento de la mujer sin que bajo la condición de *hembra* se incorporen cualidades disminuidas que se enseñan desde la infancia. La mujer, nacida de la costilla del hombre, camina sumisa en tanto en cuanto deba su existencia a un acto gracioso -directa o indirectamente- masculino. No otra cosa ocurre con la obligación bajo el capitalismo de vender la fuerza de trabajo -esto es, tiempo de vida- que tuvo que enmascararse en la idea de contrato entre iguales, transformando en acuerdo económico lo que en el feudalismo era un desnudo acuerdo político de vasallaje (y que, por tanto, era más fácil de identificar). En la primera década del siglo xxi, el ejército norteamericano (o cada uno de sus aliados) asesinó a personas con sentimientos, proyectos, deseos, familias y amistades sólo tras rebajarlos a la condición abstracta de *terroristas.* En las barriadas pobres de América Latina mueren con violencia cada fin de semana centenares de jóvenes sólo porque el sistema los ha calificado como *excedentes sociales.* Colombia bautiza a sus pobres como *desechables,* igualándolos a la basura donde, a menudo, se ven obligados a vivir porque no tienen lugar en ningún otro sitio.

El ser humano es un *sofisticado mono* imitador de conductas y consciente de sí mismo, capaz, junto a los otros, de dotar o negar el sentido a su existencia gracias a las palabras. El asesino, el ladrón, el genocida, el violador, el racista, el autoritario, el arrogante, el grosero, el egoísta, el machista, el fundamentalista, el corrupto, el excluyente, el *apolítico* (el desentendido), el violento, el fanático siempre es una persona que ha preferido alguna forma de monólogo antes que el diálogo o formas colectivas de entendimiento. Hoy sabemos que los seres humanos estamos dotados de unas células llamadas *neuronas espejo,* encargadas de alimentar esa imitación que permite el mantenimiento de los lazos sociales.[12] La biología se puso así al servicio de la supervivencia de la especie, garantizando lo único que posibilita la vida y nos ha permitido

llegar hasta aquí: la cohesión social. El cerebro humano debe su desmesurado tamaño a la evolución ligada a la necesidad de procesar sus obligaciones sociales, y su funcionamiento es una constante interrelación con las mentes de los demás seres humanos con los que vive y piensa. Al igual que sería una simplificación pensar el cuerpo humano en términos aislados (sin su capacidad de supervivencia, el contexto, el clima, los demás seres humanos, etc.), lo es entender la mente como algo individual. Cada mente humana es parte de una red tejida con las demás mentes humanas. Por eso no percibimos sin más lo que hay y recibimos a través de los sentidos, sino que percibimos aquello para lo que estamos preparados gracias a nuestra cultura. Aprendemos imitando, pensamos imitando. Y cuando imitamos, copiamos *habitus,* de manera que aprendemos a percibir la intencionalidad de una acción dentro de los marcos de nuestra cultura (un saludo, un reproche, un gesto amenazante, una petición de ayuda, una señal de afecto, un acuerdo, una advertencia). Nada tiene sentido de manera aislada. Esto no es fácil de entender, pues llevamos varios siglos insistiendo en un marco individualista para interpretar a los seres humanos. En la reconstrucción de nuevos paradigmas este obstáculo deberá ser superado.[14]

En la imitación, base de la transmisión social de las destrezas que posee cada grupo, también está la base del conflicto.[15] Nuestros anhelos los medimos en relación con los logros de los demás. Por eso, cualquier ausencia, cualquier desigualdad, cualquier discrepancia precipita el conflicto. La desobediencia bebe de la comparación. Somos pura empatía, reflejo constante de unos con otros, una equiparación permanente que, al tiempo que permite la convivencia de este animal social que es el ser humano, activa la historia en pos de una igualación referencia-da por la libertad de los más libres. Cuando alguien se apropia del trabajo de los demás, está robando espacios de igualdad a los otros. Necesita, por eso, enmascarar esa apropiación. Repetidos experimentos con chimpancés demuestran que su comportamiento varía cuando están siendo observados (por ejemplo, no cogen el alimento que no es suyo si creen que el cuidador les está vigilando, cosa que sí hacen cuando creen lo contrario).[16]

Para ello, nada mejor que el dinero, el gran ocultador capaz de maquillar su origen y lograr que en la misma bolsa parezcan iguales monedas provenientes del robo, del propio esfuerzo, de una herencia o de un asesinato (cuando Titus, el hijo del emperador Vespasiano, le reprochó a su padre que el dinero proviniera de un impuesto sobre el uso de las letrinas, éste, llevándose una pieza a la nariz, contestó: *“pecunia non olet”* -el

dinero no huele-). Trabajar es una obligación del ser humano en una naturaleza que nos interroga constantemente. La necesidad del trabajo, que sitúa a todos los seres humanos en un mismo punto de partida, es también la gran creadora de desigualdad. Apropiarse del trabajo de los demás genera desigualdad. Quienes poseen mucho necesitan muchos desiguales que les financien esa desigualdad.[13]

Ese "virus de la inconformidad" nos permite explicar que nunca existe poder sin *contrapoder* -un poder que se opone a otro poder- o, dando un paso más allá, *antipoder* -la negación de cualquier poder-. Ante esa amenaza permanente, los que ejercen la dominación, sabiéndose siempre en una situación precaria, dedican buena parte de sus esfuerzos a encontrar la justificación que acalle la disidencia. Es en el entorno de la corte donde revolotean siempre los intelectuales, deseosos de que el príncipe los vea y los escuche (al igual que el cocinero quiere probar la sopa, el asesor político quiere ver mezclados y servidos los ingredientes de su plan). El *silencio* restante, cuando no basta el recurso de las palabras, lo encargan los poderosos a la violencia. Pero ese extremo sólo se convoca cuando la *construcción de la realidad* no ha sido capaz de encubrir el dolor o narcotizarlo. La "represión" sólo es necesaria cuando la "presión" resulta insuficiente. Por eso, monopolizar el conocimiento -suministrar en exclusiva el contenido del saber en escuelas, universidades, imprentas, televisiones, periódicos, radios, diccionarios y, está por ver, Internet- es el recurso previo al monopolio de la violencia que descansa en los ejércitos. En la época de los medios de comunicación masivos, los mensajes *oficiales* -los que disuaden del cambio social emancipador- son disciplinados soldados invitados permanentemente en el ánimo de cada ciudadano. El poder, metido en los tuétanos, convertido en *biopoder,* se ahorra incluso el policía. El policía lo lleva cada uno dentro. Ese es el principal estigma de nuestra época. Nunca fue tan eficiente el *gobierno de las palabras.*[14]

El monopolio del sentido es una estrategia necesaria para el mantenimiento de la dominación. Quien controla la información, controla también la formación y, en definitiva, controla el poder. Mientras la razón sea incapaz de pensar el dolor, el mecanismo de la transformación no se pone en marcha. Si nada duele ¿para qué cambiarlo? Quien modela la manera de pensar, modela la sociedad. Quien dicta lo que es doloroso y lo que no lo es tiene un renovado poder sobre la vida y la muerte. Quien escribe en los diccionarios el significado de las palabras, recrea el *Génesis,* ese momento originario cuando se inventaron las cosas según se les iba poniendo

nombre.

Pero la historia es flujo constante. Aunque el ser humano vive siempre en el presente y mira hacia el pasado, su impulso siempre lo referencia hacia delante. Todas las sociedades se mueven, como hemos dicho, por los conflictos que nacen en su seno. Cuando el ser humano nombra una necesidad, está nombrando su ausencia. Así, está comenzando el proceso que le llevará a satisfacerla o a un nuevo enmudecer. Cuando se enuncia un problema social, hace falta una respuesta: a partir de ese momento, se enmascara, se silencia o se solventa.

Los que son *nada,* siempre terminan por querer ser *algo.* Es lo que expresó Sócrates, recogiendo una máxima antigua y ofreciendo como palanca para el cambio "conócete a ti mismo". Es lo que expresaron pueblos sometidos a la esclavitud cuando, ante la muerte, no *murieron* expresando: "pero mañana volveré y seré millones" (Tupac Katari, antes de ser descuartizado por la colonia española en Bolivia en 1781). Es lo que escribió el Abate Siéyes en 1789, pensando en la burguesía en lucha contra la aristocracia del Antiguo Régimen y reclamando ese "ser algo" para el *tercer estado.* Es lo que hay detrás de la búsqueda de conciencia y transformación del "proletarios del mundo, uníos" de Marx. Es también el "mundo en el que quepan muchos mundos" y el "otro mundo es posible" del zapatismo y del Foro Social Mundial. Esclavos, campesinos, pobres, sometidos, conquistados, oprimidos... Y en el siglo XXI, también mujeres, indígenas, colonizados, desarraigados, huérfanos de identidad y proyecto, víctimas de la depredación medioambiental, jóvenes sin futuro, ancianos discriminados, minorías sexuales, seres humanos sin sentido. Todos piden la voz y la palabra, se dan un nombre y recuperan la posibilidad de *existir.*

El foomo *sapiens* lo es porque siempre piensa. Y porque piensa, compara. Y porque compara, se pone en movimiento. Los dueños de la luz alumbran y oscurecen franjas de la realidad en virtud de su interés. De ahí que siempre quieran escribir la historia. Negar la memoria de las luchas de ayer es dejar colgadas del vacío las peleas de hoy, condenándose a los pueblos al letargo. Negar las palabras que hablan de la memoria es negar la biografía de la humanidad y lastrar su futuro. Porque en la memoria reposa siempre un ejemplo para no aceptar sin más lo que existe. El ser humano ha llegado hasta aquí porque siempre hubo gente dispuesta a decir basta al privilegio. Se tardaron trescientos mil años en socializar el fuego, pero al final se compartió. Cuando se pierde de vista esta perspectiva, el presente

se convierte en un instante aislado y sin referentes. Una vez negado el pasado, sólo queda dejar fuera de foco a las luchas del presente, aislándolas, estigmatizándolas, descalificándolas como obra de gentes fuera del tiempo y del mundo. La historia siempre ha estado poblada de opresores y oprimidos. Aun aceptando que forma parte del debate definir si existe izquierda y derecha es imposible negar que existen "los de arriba y los de abajo". Los primeros pugnando por mantener su privilegio. Los segundos, queriendo salir de su condición subalterna. No ha habido estrategia más eficaz para mantener el estado de las cosas que la fragmentación y el desarraigo. Letras sueltas que no forman palabras; palabras extrañas incapaces de comprender la realidad y dar cuenta de ella. Un "sálvese quien pueda" que salva a muy pocos. Recursos desesperados y particulares en forma de sectas, integrismos, huidas a lo irracional, recurso al mito, literatura escapista, cine mágico o de terror y libros de "autoayuda". Mientras, la única solución, la señalada *autoayuda colectiva,* lejos tanto de falsos optimismos como de pesimismos paralizantes, sigue esperando a ser hablada en un diálogo múltiple que prepare las bases para *bien decirnos* unos a otros.15

En el nuevo drama que se representa en el planeta, el coro, ese lugar *coral,* recordatorio de la conciencia colectiva en las tragedias griegas, está silenciado, y el espacio que se reservaba en el teatro del mundo al discurso colectivo ha sido usurpado por esa abstracción tan vocinglera como silenciosa que es la *clase media* -representada en una abstracción que se crea a sí misma cuando se expresa: la *opinión pública-,* por las zonas comerciales invariables y predecibles y los espacios para publicidad que canalizan el deseo hacia el consumo: ahí

detienen su potencia transformadora. Parece haberse olvidado una verdad incontrovertible: el derecho a hablar palabras de transformación no es algo que se tiene, sino algo que se exige. Pero las palabras no están ayudando a la emancipación. Cuando los pueblos toman, desesperados, las calles, los discursos políticos hablan de *ingobernabilidad.* Cuando los pueblos sufren en silencio, su llanto sordo y discreto no solventa nada, pero se puede entonces hablar de sociedades *gobernables.* Para terminar de confundir las cosas, si los que rompen el orden existente pertenecen a las clases medias o altas, las protestas se convierten en "revoluciones de colores". Palabras que justifican las desigualdades, palabras que paralizan.

El poder siempre se arropa; descarnado es intolerable, incluso cuando obra

como un padre o una madre bondadosa. El *homo sapiens,* recordemos, lo es porque piensa. El rey, si aparece desnudo en público, pierde su sustancia poderosa, su carisma, su condición *extra-ordinaria.* Para nombrar la desnudez del rey sólo hace falta alguien con ganas de hablar. Aunque sea un niño, como en el cuento. La magia de Don Quijote está en su diálogo permanente, que no es solamente con el bueno de Sancho, sino que es con todo el colectivo. Porque hablaba con los demás creía en la utopía. Hamlet, por el contrario, hizo su castillo en el monólogo. Por eso volvió su locura contra sí mismo. El neoliberalismo ha necesitado pueblos hamletianos. La emancipación, más Quijotes.

2. Dicha y desdicha de la *polis*

Cuando encontraba a un hombre del pueblo gritando, Ulises le daba con el cetro y le increpaba de esta manera: "¡Desdichado! Estate quieto y escucha a quienes te aventajan en bravura; tú, débil e inepto para la guerra, no eres estimado ni en el combate ni en el consejo. Aquí no todos los aqueos podemos ser reyes; ni es un bien la soberanía de muchos; uno sólo sea príncipe; uno sólo rey: aquel a quien el hijo del artero Cronos ha dado cetro y leyes para que reine sobre nosotros".

Homero, *La Ilíada*

No siempre el mundo griego estuvo regido por la igualdad. El derecho a hacer valer la voz propia fue una conquista social ardua, limitada y siempre amenazada. La herencia política que recibimos de ese pasado no es la del arrogante Ulises acallando a un *inferior,* sino, muy al contrario, el triunfo de los más sobre los menos. Más en concreto, de los pobres sobre los ricos. Sólo cuando la ciudad griega, la *polis,* consiguió vencer su historia aristocrática, sólo cuando trocó su *monólogo* mítico por un diálogo racional permanente, pudo lanzar al futuro y al resto del mundo la idea de democracia.

Es verdad que muchos -la mayoría- de los que habitaron esas *polis,* esas ciudades, no fueron admitidos ni respetados como ciudadanos -los esclavos e hilotas, los extranjeros o metecos, las mujeres, los menores-, pero las reflexiones sobre la cosa pública que realizaron, las definiciones sobre el *poder del démos* que legaron, el espacio físico que abrieron (el *ágora,* la plaza *pública,* la plaza del pueblo) o la afirmación jurídica de la igualdad de todos los ciudadanos que defendieron nos acompañan desde entonces.

El freno al privilegio político de las minorías que impulsaron dirigentes como Solón (638-558 a. C.) o Clístenes (570-507 a. C.) sembraron la simiente del poder popular. Cuando sustituyeron el poder de los pequeños grupos por el poder de la Asamblea, estaban abriendo un camino para que "todos" tuvieran un espacio donde reclamar "todo". El florecimiento económico, cultural y político de Atenas posibilitado por ese autogobierno democrático es desde entonces un ejemplo para iniciar la pregunta de la política. La *isonomía,* como igualdad ante la ley, y la *isegoría,* como igualdad en el espacio público, construyeron ese espejo democrático cuyo azogue aún sigue vivo enviando su reflejo. El *ágora,* la plaza pública, era un lugar donde todos los hombres, si bien no eran iguales económicamente, sí tenían los mismos derechos y, sobre todo, era el espacio en donde se reconocía la capacidad de cada cual de hacer valer personalmente sus intereses. Del conjunto de esos intereses conjugados es que sobrevivía ^ la ciudad: "La pobreza -dirá Pericles (495-429 a. C.)- no puede ser un impedimento, porque un hombre puede beneficiar a su *polis* por muy humilde que sea su condición". En cada ser humano, fue el principal legado de Grecia, siempre hay una realidad insustituible.

En su razón profunda de ser, como observó Platón, la *polis* era diálogo. Grupos de gentes congregadas por los lazos comunes de la supervivencia económica, por las ventajas de la división técnica del trabajo y la especialización consiguiente; unidos por las metas comunes y obligatorias marcadas por lo político, que construían una membrana que permitía el autorreconocimiento dentro de sus contornos; por las normas compartidas y de cumplimiento recíproco que generaban confianza y cambiaban la impredicibilidad de la naturaleza y la guerra permanente por reglas claras y previsibles; y por las referencias culturales que les ayudaban a entender que la política verdadera, la que no estaba degenerada, era la que buscaba el bien común y daba una identidad que era el lazo simbólico contra la idea de la muerte que el lenguaje trajo a nuestras cabezas. Muchas razones para entendernos como *animal social.* Fue también Aristóteles, al inicio de su *Política,* quien señaló que cuando alguien se asocia lo hace porque va a obtener algo en la asociación. De hecho, sólo somos por nuestros lazos.

Ese bien común, buscado en pequeñas ciudades griegas como Atenas, sólo podía definirse en ese espacio físico donde todos tenían el mismo derecho a expresar su opinión. En la plaza pública se evaporaba el poder de los tiranos y se construía la voluntad común del *démos,* del pueblo. En el fondo, latía un profundo conocimiento que los siglos posteriores parecen

haber velado hasta ocultarlo a nuestros ojos: el equilibrio inestable y siempre en tensión entre los intereses de los individuos y las necesidades de la vida común, entre la felicidad individual de la libertad y la felicidad social de la justicia. La tensión entre las obligaciones comunes y el deseo de satisfacer los deseos propios sin tasa alguna. Si la *polis* es diálogo, cuando esta plática no se hace sobre bases iguales, obliga a añadir: *la polis es conflicto.* Diálogo y conflicto son, de hecho, las bases de la política.

Común *(communis)* es lo contrario de inmune *(immunis).* Común significa "compromiso con otros"; inmune significa "sin obligación" (una persona inmune es alguien a quien no se la puede afectar). Maximizar cualquiera de los dos extremos lleva, como quien imagina en la frente de un caballo un cuerno rizado, a la locura de pensar lo irreal, aunque sea cierto que existan los cuernos y existan los caballos. Porque el unicornio, pese a ser un concepto racional, no existe. En esos dos polos del deseo individual y la obligación colectiva van a discurrir las dos principales tradiciones políticas occidentales: la *liberal* (ocupada principalmente de las libertades particulares, del imperio de la ley y de los derechos que protegen del uso del poder) y la *democrática* (muy atenta a la idea de igualdad, a la identidad entre los gobernantes y los gobernados y a la soberanía popular que garantice la libertad individual sobre la base de referencias colectivas). Cabría una tercera, la *republicana,* que conjugaría elementos de ambas y pondría el énfasis en la búsqueda de la libertad y de la virtud, guiada por una férrea lucha contra cualquier oligarquía (una tradición que, nacida en la Grecia clásica, se encuentra en autores como Maquiavelo, Locke, Jefferson, Madison, Robespierre, Rousseau o Marx). La concepción republicana, sin embargo, ha venido históricamente acompañada de un sesgo elitista, no tanto por la teoría, sino por quienes la han defendido históricamente, de manera que bien puede caer en el lado de la balanza democrática o en la elitista y aristocrática, la más generalizada en el desarrollo histórico de esta doctrina. Cuando la tradición republicana cae del lado de la emancipación, enriquece el legado democrático y sienta las bases para sociedades que además de justas son virtuosas porque insisten en la corresponsabilidad y liberan de las tentaciones autoritarias de la tradición democrática.[16]

Pero más allá de enfrentamientos a menudo estériles, el siglo XXI ha heredado la superación del enfrentamiento ciego entre el liberalismo y la democracia, entre la libertad y la justicia, principios que reclaman una

síntesis que realmente vaya más allá. La reconstrucción política del siglo XXI va a seguir perteneciendo a alguna de las grandes tradiciones del siglo xx, pero el tiempo transcurrido y su enseñanza no pueden caer en saco roto.

No hay democracia sin procedimientos formales, de la misma manera que no hay democracia sin resultados igualadores. Las libertades colectivas no deben enfrentarse a las libertades individuales, de la misma manera que la justicia no puede estar al margen de la libertad. Y sin virtud ciudadana, sin frenos a la tendencia a la concentración de poder propia de cualquier estructura, difícil resulta llevar a buen puerto este matrimonio. En el pasado están las preguntas. Se trata de armar las nuevas respuestas. El siglo xxi reclama al respecto cuatro tareas: despensar palabras, reencontrar otras ocultadas por siglos de interesado silenciamiento, escribir las nuevas, y decir de manera diferente otras agotadas por su abuso.

Es indudable que las palabras curan y que decirnos unos a otros -hablarnos- nos ayuda a desarrollar nuestras potencialidades. El ser humano, el más desvalido de los mamíferos cuando nace, en quien más se alarga su infancia, necesita de los nombres para existir. Aunque sea para pedir ayuda.[17] Sin esa llamada de atención que es el llanto, la supervivencia del ser humano estaría en peligro. Pero sin las palabras que establecen las reglas de la descendencia, tampoco habríamos escogido la senda adaptativa de la monogamia. Pero antes de que surgieran las palabras, durante cientos de miles de años nuestros antepasados se expresaron con gestos. Por eso, como planteábamos, miente menos la mímica del cuerpo que las palabras.

Pero el pensamiento necesita del verbo. Fueron las palabras las que nos regalaron la supervivencia y nos permitieron construir el sentido. Las palabras permiten transmitir el uso de instrumentos, nos sirven para conjeturar, a partir de la huella (una especie de palabra) hacia dónde va el animal que queremos cazar, nos sirven para imaginar cómo responderán otros sujetos a determinados comportamientos, nos ayudan a pensar qué piensan los otros con los que nos relacionamos, nos permiten compartir rituales que nos tranquilizan y rebajan la angustia, nos ayudan a compartir rituales para ahuyentar el miedo, nos permiten crear protocolos para alejar la enfermedad, la infección, el envenenamiento, y nos permiten garantizar la descendencia. En definitiva, nos permiten decir y pensar.[18]

Es verdad que el lenguaje nos encarcela en las jaulas de la gramática; es cierto que los nombres se alejan a menudo de la realidad de las cosas; es estrictamente cierto que el lenguaje heredado lleva en su estructura y en el

significado de las palabras asimilado las estructuras de poder de esa comunidad; es evidente que las metáforas sociales determinan nuestra manera de pensar y, por tanto, de valorar un tipo de vida u otro; es estricta verdad que no hay ninguna esencia de las cosas escondida en las palabras, más allá de referencias a otras palabras que acercan su comprensión; pero no es menos cierto que también nos hace humanos y libres. Sus frenos -sus reglas lingüísticas- son la garantía de que nuestra velocidad no nos hará descarrilar. Alrededor del fuego, comunicándonos, nos humanizamos. Es el lenguaje el que construye las pistas por donde discurre la vida social. Somos el lenguaje que nos habla -nos viene heredado, con su acento, sus metáforas, sus formas de cortesía que marcan diferencias sociales- y que también hablamos -lo hacemos nuestro y reinventamos-. Algo que, pese a las ensoñaciones tecnológicas, sigue siendo válido hoy en todos los continentes. Pese a esa promesa de silencio y ruido que se viene construyendo en nombre del fragmento, del monólogo, del individualismo, de la libertad negativa que presenta los límites como una construcción particular y no social.

Las plazas públicas, desertizadas, privatizadas y sustituidas por grandes *templos* del consumo (única suerte de *gran relato* aún válido), son ahora lugar de encuentro mediado por la oferta y la demanda. Son, por tanto, un lugar también de desencuentro. Quien no tiene nada que vender ni posibilidad de comprar es expulsado de esa ciudad transmutada en un gran mercado. *Polis* sin *ágora,* ciudades sin plaza para la deliberación, sin espacio de creación de una opinión pública que evalúe si los nombres de las cosas sirven para nombrar un proyecto colectivo de bienestar o para justificar sacrificios. Nombres que cuando se emancipan de su construcción social, de su elaboración democrática, caminan sueños terribles que difieren al mañana la felicidad en nombre de imponderables. Nombres que se convierten en pesadillas trágicas que enmascaran la soberanía popular, que acotan la voz y usurpan el derecho de los pueblos a darse a sí mismos los nombres de su destino. Pueblos que no pueden decirse a sí mismos, condenados a una eterna *infancia* donde, como los *in-fantes,* necesitan siempre la tutela de los adultos que deciden por ellas y por ellos.

1

Michael Hudson, “La economía política de la tradición republicana ilustrada y sus enemigos neoliberales”, 1 de marzo de 2009, [En línea]: http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2397.

2

Douglas R. Hofstadter, *Yo soy un extraño bucle,* Barcelona, Tusquets, 2008, p. 18.

3

La evolución del lenguaje como "acumulación de estratos" la desarrolla Michael A. Arbib, quien continúa el debate sostenido desde hace medio siglo por Noam Chomsky, Sue Savage-Rumbaugh, Steven Pinker, Paul Bloom y Philip Lieberman entre otros muchos. Un resumen de estas discusiones se puede hallar en Christine Kenneally, *La primera palabra. La búsqueda de los orígenes del lenguaje,* Madrid, Alianza Editorial, 2009.

41

4

Eudald Carboneñ, *La conciencia que quema,* Barcelona, Ara Llibres, 2008.

5

Mark van Vugt, Robert Hogan y Robert B. Kaiser, "Leadership, Followership, and Evolution. Some Lessons From the Past", en *American Psychologist,* vol. 63(3), abril de 2008, pp. 182-196.

6

Véase Christian Salmon, *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes,* Barcelona, Península, 2008, p. 41. Ya en los años ochenta del siglo pasado, Jesús Ibáñez había analizado cómo la construcción de relatos estaba sustituyendo a las cosas a través de la publicidad, de la misma manera que algo similar ocurría en el mundo de la política. Conforme el zumo de naranja iba perdiendo su naturaleza iba adquiriendo más cualidades de "lo" naranja (sabor, color, olor, envoltura y denominación como "zumo natural"). El final del viaje son unos polvos con un intenso sabor a naranja, color a naranja, olor a naranja pero donde la naranja ha desaparecido por completo. Como las ideologías en el bipartidismo mundial imperante. Calvin Klein utiliza los medios para anunciar su etiqueta de prestigio. También de colonia. En uno de sus anuncios de perfume, una voz sensual decía que la fragancia era como el viento, como el agua, como la luz. Una mujer con una belleza extraña, sobrenatural, recortaba su cuerpo perfecto con el mar, dejaba volar su cabello al viento, entregaba sus curvas al sol. "Los sentidos no mienten", susurraba la voz sensual. Es un anuncio de un perfume, pero no podemos saber cómo huele. El olor es un sentido que no admite engaños. Por eso decimos igual a lo que una cosa es y a cómo huele: esencia. En la televisión, en las fotos, no pueden olerse las esencias. No puede olerse la esencia de ese perfume que es como el agua, el viento y la luz. "Los sentidos no mienten", dice Calvin Klein. El perfume se llama *Truth*. El nombre, "verdad", oculta la *esencial* mentira. Pero la colonia, como producto de diseño, no sirve al margen del recitado de su marca. En los perfumes, como en las campañas electorales, el engaño se esmera, pura mercadotecnia que inventa mundos paralelos al

servicio de la negación de la condición humana (mortal e imperfecta). Puede consultarse, entre otros trabajos de Jesús Ibáñez, *Por una sociología de la vida cotidiana,* Madrid, Siglo XXI, 1997.

7

Giorgio Agamben, *Estado de excepción,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

8

Véase http://www.elpais.com/articulo/opinion/Heroe/tiempo/elpepiopi/20060910elpepiopi_5/Tes.

9

Frans de Waal, *El mono que llevamos dentro,* Barcelona, Tusquets, 2007.

10

León Felipe, "Quiero... Sueño", en *Parábola y poesía* (1944).

11

Roland Barthes, *El placer del texto y lección inaugural,* México, D.F., Siglo XXI, 2000 (1979).

12

Gracias a las *neuronas espejo* interpretamos intenciones, suponemos emociones, intuimos necesidades. Bostezamos cuando alguien bosteza, pero también percibimos peligro cuando alguien lo percibe. Nos reímos si alguien se cae, pero compartimos el dolor de quien está sufriendo. Leemos el rostro de los otros y los demás nos leen el nuestro. Un niño llora cuando otro niño llora y quiere el juguete con el que otro niño se entretiene. Véase Giacomo Rizzolatti y Corrado Sinigaglia, *Las neuronas espejo,* Barcelona, Paidós, 2006. También: Marco Iacobini, *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros,* Madrid, Katz, 2009.

13

Toda la teoría económica neoclásica a partir de Jevons, Menger y Walras optó por la idea de escasez (que es ciertamente la base de la economía, pues desapareciendo la escasez, desaparecería también la economía, pero que queda aislada de cualquier otra consideración, justifica la "invención" de escasez incluso cuando no la hay y olvida la idea de explotación que está detrás de toda la economía capitalista). Al definirse la economía como la ciencia de la escasez (es la popularización de manuales como el de Samuelson), se construyó una metafísica al servicio de la justificación de las desigualdades. El fracaso del marxismo a la hora de explicar la formación de los precios sobre la base del trabajo

incorporado en las mercancías dejó el campo libre a esa explicación económica que privilegia la competencia, la lucha de todos contra todos, la "destrucción creativa" (Schumpeter) que impulsa al sistema capitalista. En definitiva, el análisis de lo económico se convierte en la justificación de sociedades desiguales.

14

Es lo que explica el reconocimiento que tiene el capitalismo, un sistema capaz de concitar amplios apoyos al tiempo que condena a tres cuartas partes de la humanidad a la miseria, que ha depredado medio planeta Tierra hasta el punto de hacerlo irrecuperable o que, en el mejor de los casos, obliga a un comportamiento donde la vida se convierte en un proceso fugaz y sin identidad, líquido, que termina corroyendo el carácter de los sujetos. Véase Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida,* México, D.F., FCE, 2006 y Richard Sennet, *La corrosión del carácter,* Barcelona, Anagrama, 2000.

15

Lo narró con brillantez el clérigo luterano alemán Martin Niemoller explicando en 1945 a un estudiante por qué pocos alemanes habían protestado contra los nazis (la frase, como poema, se atribuye erróneamente a Bertolt Brecht): "Primero vinieron a buscar a los comunistas. Yo no era comunista, así que no hablé. Después vinieron a por los socialistas y los sindicalistas, pero como no era ni lo uno ni lo otro tampoco hablé. Después vinieron a por los judíos, pero yo no era judío, así que no dije nada. Cuando vinieron a por mí ya no quedaba nadie que pudiera hablar en mi favor".

16

Una reconstrucción del republicanismo democrático basado en la filosofía política de John Rawls puede verse en Andrés de Francisco, *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano,* Madrid, Catarata, 2007.

17

Los actuales seres humanos provenimos de los cromagnones. Algunas teorías señalan que el éxito de esta rama frente a los neandertales (que se extinguieron) está en que desarrollaron un lenguaje superior que se convirtió en una ventaja adaptativa. Aunque todo son conjeturas, no deja de ser una explicación plausible. Otros planteamientos más recientes sostienen que nearden-tales y cromagnones habrían convivido durante un tiempo hasta la desaparición o subsunción de los neardentales en nuestros antepasados cromagnones. Véase Jesús Mosterín, *La naturaleza humana,* Madrid, Espasa Calpe, 2006.

18

Mientras los chimpancés asesinan a la descendencia de otro macho y los bonobos hembra (dos millones y medio de años más cerca de nosotros que los chimpancés) multiplican los con-

tactos sexuales con todos los machos del grupo para confundir la paternidad, los *homo sapiens* buscaron como estrategia adaptativa garantizar la continuidad genética a través de la monogamia (básicamente en una única dirección: era el macho quien exigía *garantías* de su descendencia a través de una suerte de derecho de posesión sobre el cuerpo de la hembra), lo que obligaba a un acuerdo social donde los miembros del grupo deben respetar este aspecto. El anillo de matrimonio no deja de seguir siendo esa advertencia. Véase Frans de Waal, *op. cit.*

3. Crítica y reconstrucción de la política

Creo que los que hicieron tantas cosas

deben ser dueños de todas las cosas.

¡Y los que hacen el pan deben comer!

¡Y deben tener luz los de la mina!

¡Basta ya de encadenados grises!

¡Basta de pálidos desaparecidos!

Ni un hombre más que pase sin que reine.

Ni una sola mujer sin su diadema.

Para todas las manos guantes de oro.

¡Frutas del sol a todos los oscuros!

Pablo Neruda, *El pueblo*

Los nombres crean realidades (es lo que se llama su condición *performativa),* y por eso, en la *sociedad de la información,* el que *informa* se posiciona ventajosamente para poseer el poder. incluso, con frecuencia, de manera paradójica. Por un lado, existen hoy muchos medios; por otro, están en muy pocas manos. Hay mucha prensa, revistas, coleccionables, editoriales, emisoras, canales, internet. Por eso la homogeneización llama la atención. Grupos como Clarín en Argentina, Televisa en México, Globo en Brasil, PRISA en España, Cisneros en Venezuela, Berlusconi en Italia, Murdoch en Gran Bretaña y Australia, AOL-Time Warner en el mundo anglosajón, más las ramificaciones de cada uno de estos consorcios en otros países, construyen una *MacDonalización* informativa del mundo que contrasta con la existencia de, aparentemente, tantos medios. No

olvidemos que el 77% de la humanidad está en la parte oscura de la brecha informática.[1] Esa misma multiplicación de las palabras, de las referencias, esa supuesta inflación de información, consigue el resultado contrario, es decir, desinformar.

No se trata solamente de que detrás de las palabras que justifican nuestras acciones se escondan razones que no son evidentes (la manera de pensar que está detrás de los significados heredados de cinco siglos de modernidad, de capitalismo y de Estado moderno), sino que en la era de los medios de comunicación de masas, la reproducción técnica de la realidad reinventa constantemente el mundo.

La palabra *oxímoron* (combinación en una misma estructura sintáctica de dos palabras o expresiones de significado opuesto, que originan un nuevo sentido) ha cobrado una enorme actualidad. Hace referencia a esos conceptos que se niegan mutuamente -tales como concurrida soledad, estruendoso silencio o sacerdote incrédulo, pero también democracia autoritaria, pensión privada, crecimiento cero o capitalismo popular-. El *oxímoron* ha sido recuperado en los albores del siglo XXI para demostrar la confusión entre los nombres y las cosas, el profundo alejamiento de los significantes y los significados. Lo que en poesía es válido y sirve para crear paradojas que realcen lo que se quiere ver, en la política desvirtúa y genera confusión y parálisis. Sirve para que Quevedo escriba:

Es hielo abrasador, es fuego helado, es herida que duele y no se siente, es un soñado bien, un mal presente, es un breve descanso muy cansado.

Es un descuido que nos da cuidado, un cobarde con nombre de valiente, un andar solitario entre la gente, un amar solamente ser amado.

Es una libertad encarcelada,

que dura hasta el postrero paroxismo,

enfermedad que crece si es curada.

Este es el niño Amor, éste es tu abismo.

¡Mirad cual amistad tendrá con nada el que en todo es contrario de sí mismo!

O haga otro tanto Lope de Vega en un conocido soneto:

Sosiega un poco, airado temeroso, humilde vencedor, niño gigante, cobarde matador, firme inconstante, traidor leal, rendido victorioso.

Déjame en paz, pacífico furioso, villano hidalgo, tímido arrogante, cuerdo loco, filósofo ignorante, ciego lince, seguro cauteloso.

Ama si eres Amor, que si procuras descubrir, con sospechas y recelos en mi adorado sol nieblas escuras,

en vano me lastimas con desvelos.

Trate nuestra amistad, verdades puras: no te encubras, Amor, si quieres celos.

Pero el *oxímoron* también se ha puesto al servicio de la mentira social al enmascarar operaciones políticas como las escondidas tras "conservadurismo compasivo" (que incluye la pena de muerte y la guerra de conquista), "desarrollo susten-table" (que permite la depredación de la naturaleza), "revolución verde" (que se basa en el uso de semillas transgénicas, abonos y pesticidas que agotan los suelos y encadenan a los campesinos), "gobernabilidad democrática" (que quiere significar ausencia de conflicto social y debilitamiento del Estado como redistribuidor de la renta), "buena gobernanza" (que desvía la atención de la falta de responsabilidad colectiva), "capital humano" o "capital social" (que presupone que los seres humanos son mercancías sujetas a los avatares del mercado), "capitalismo popular" (que terminó en la explosión de la burbuja especulativa y el empobrecimiento de millones de pequeños ahorradores), "mundo libre" o "modernización" (que significa defensa cerrada del modelo capitalista) o "globalización" (que ensalza lo que se globaliza y discrimina lo local, trabajando para esa *MacDonali-zación,* en expresión de Ritzer, del mundo).

Aún más sutil es la superación de conceptos enfrentados gracias a una supuesta síntesis que en realidad no lo es. La discusión "capitalismo-socialismo", que encierra una dialéctica emancipadora, se pretendió superar con la idea de "sociedad industrial" que ignora esa pugna. Esto se agrava cuando el concepto evoluciona a "sociedad posindustrial", desembocando finalmente en "sociedad de la información", donde cualquier idea de explotación ha desaparecido. La supuesta síntesis de la "globalización" oculta la tensión entre "imperialismo y modernización"; con "reforma del Estado" se zanjó la discusión entre "socialismo y revolución y democracia

liberal", al igual que "transparencia" sustituyó a "participación-representación". Con "centrismo" se expulsó la diferencia entre "derecha-izquierda", y "gobernabilidad" dejó de lado a "legitimidad-ilegitimidad". Y así con casi cada concepto con el que la ciencia política occidental ha tratado de explicar o configurar la sociedad. Se tratan de superaciones *antidialécticas* donde lo nuevo no encierra ninguna superación del conflicto anterior, sino su enmascaramiento. Son formas elaboradas del gobierno de las palabras. Un "payaso trágico" (como diría Valle Inclán) que representa una triste función bajo su ropa de rombos y colores y la música de marcha: el entierro de la emancipación.

La manera de pensar, la manera de organizarnos, la manera de consumir, la manera de informarnos conduce a lo que Walter Lippmann llama el "rebaño des-concertado".2 Vivimos en un oxímoron permanente, en puras contradicciones y sinsentidos presentados como un *espacio natural.* Es el paso del capitalismo de producción, donde lo relevante eran los productos y las empresas, al capitalismo del consumo, donde lo que manda son las marcas y la cotización en bolsa; donde el referente simbólico construye un imaginario donde ya no prima el consumo de cosas, sino el consumo de signos (lo que importa no es el objeto en sí sino la marca del objeto), donde el precio de los alimentos aumenta y genera hambrunas porque se determina en la Bolsa de Chicago en operaciones de futuro y a través de confusos mercados derivados. Donde la rueda del consumo construye el horizonte vital. Sociedades donde siguen existiendo carencias básicas, la explotación, la soledad y la infelicidad, pero donde los velos ocultan, como nunca, la esencia de las cosas, la relación de los seres humanos con otros seres humanos y con la naturaleza. En la publicidad de los refrescos de frutas, la cantidad de producto natural es inversamente proporcional a los atributos externos de la misma con los que se acompaña la bebida (sabor, color, olor, apariencia). Como veíamos, Jesús Ibáñez recordaba refiriéndose a una bebida de polvos químicos, que conforme desaparece "la" naranja, aumenta más y más la referencia a "lo" naranja. Al final, la apariencia -los atributos de lo naranja- tiene que extremarse para que se oculte la falta de esencia -el jugo real de la naranja- y su sustitución por pura química.3 En el campo de la política actual, ocurre otro tanto en lo que Manin llama la "democracia de audiencia" o Salmon la "pospolítica". Aquí, en esa política convertida en espectáculo, la representación de la posible solución de los problemas, expresado en coloridas campañas en forma de abstracto humo o en apelaciones sentimentales a mundos soñados, configura buena parte de los programas electorales de gobiernos más facultados para ganar

elecciones que para poner en marcha programas efectivos de gobierno.[4]

Así, tenemos *sociedades particularizadas* donde los lugares de lo *universal* (las universidades) apenas ya sólo sirven para preparar a los estudiantes para que vendan más cara después su fuerza de trabajo, privatizando de manera creciente su oferta;[5] donde los púlpitos siguen justificando que la vida es un valle de lágrimas (Benedicto XVI recuperó un Infierno renovado y feroz, así como la misa en un lenguaje que los fieles desconocen); donde la escuela aparca responsabilidades en la creación de ciudadanos y centra sus esfuerzos en preparar productores y consumidores; donde los partidos aproximan ideologías en nombre del consenso, hasta hacerse indistinguibles y representar el mismo vacío; donde los ejércitos se anuncian como lugar de oportunidades vitales y laborales, mientras se siguen repitiendo las guerras donde pierden la vida las clases más humildes. Una plaza pública sustituida por unos medios de información -de *(información-* propiedad de empresas privadas que transforman las palabras de la tribu en una inmensa cortina de humo, y un referente central de consumo, el *shopping center* (el gran centro comercial) que ocupa un lugar estratégico en el nuevo urbanismo y en donde la realidad ha desaparecido, ofertándose como un renovado útero materno que libera durante unas cuantas horas de la fea realidad del mundo real.

Pero también hay personas y colectivos que reclaman su voz y existen al mismo tiempo que se hacen oír. Su protesta no forma parte de los noticiarios cotidianos, pero existen. (Pudiéramos jugar con las palabras y decir: “no hay otros mundos, pero están en éste”.) Muchos de ellos y ellas han decidido reencontrarse en sus diferencias tanto como en sus reivindicaciones comunes. También están los que, después del silencio de siglos o bien porque les han arrebatado recientemente la voz, *re-claman,* vuelven a exigir un mundo diferente definido ahora como posible y urgente. Esa voz se oye porque construye un eco. Se expresa en la unión, en la manifestación, en la exigencia o reformulación de los derechos civiles, políticos, sociales e identitarios que logró la clase obrera en el siglo XX. Derechos que hoy son negados o rebajados tanto a los trabajadores como a los múltiples sujetos de la emancipación que construyen democracia cada vez que recuerdan su condición de víctimas (explotados, mujeres, indígenas, negros, ecologistas, inmigrantes, agricultores, desempleados, sin techo, analfabetos, enfermos, consumidores responsables, alienados, deprimidos...).

La política institucional goza en los albores del siglo xxi de los menores afectos ^ en los sentimientos ciudadanos. Partidos, sindicatos, parlamentos, gobiernos, policías, jueces tienen en demasiados sitios la misma valoración ciudadana que prostitutas y mafiosos. Sin embargo, el ámbito de la *polis* no deja de ser el espacio y el tiempo en el que todos y cada uno de los miembros de una comunidad están encuadrados. La política se ha ocultado en nombre de un consenso imposible basado en la supuesta falta de alternativas o se ha transformado en economía, derecho o moral enmascaradores (un mercado supuestamente igual para todos, un voto supuestamente igual para todos, unas leyes supuestamente iguales para todos, una ética supuestamente idéntica para todos). Recuperar la política significa entender el conflicto que hay en cada esquina de lo social, la tensión inevitable entre intereses colectivos e intereses individuales, entre emancipación personal y regulación colectiva. Recuperar la política es recuperar un espacio tan de todos y tan de cada uno como el aire y el agua que respiramos y bebemos. Aunque también el aire y el agua se estén privatizando.

La política siempre ha evocado al dios Jano, con dos caras. Porque suma todas las fuerzas de una comunidad, porque afecta a todos los que están referenciados en un grupo, el carácter de lo político siempre tiene dos rostros: el trágico, que anula la libertad individual, y el alegre, el potencial colectivo que puede alcanzar, o al menos buscar, el bien común del que se beneficien todos los individuos. No hay que olvidar que el poder, capaz de multiplicar la muerte, también sirve para hacer cosas que son imposibles en la soledad del individuo. El poder puede ser "sin" y "sobre", pero también "con" y, por supuesto, "para". Dependerá del resultado final del conflicto.

La condición trágica de lo político ha sido con mucha frecuencia mal evaluada, bien asumiéndola como inevitable (y por tanto, algo a aceptar con resignación), bien como un precio a pagar por un bienestar futuro (herencia del paraíso cristiano y, en muchos casos también del paraíso comunista, ambos promitentes de lo mejor sólo en el más allá).6 La política siempre tiene su lado faústico, terrible, que aparta su mirada del individuo y la esconde en las necesidades colectivas. Una norma de tráfico, positiva para mejorar la seguridad vial, tiene la contraparte de ciudadanos multados o, incluso, despojados del vehículo -quizá la herramienta de trabajo con la que se ganan el pan-, dificultándoles así la vida en nombre del bienestar común. La solidaridad con el colectivo, en este caso, es incompatible con la solidaridad individual. De ahí la diferencia que estableció Maquiavelo entre

política y moral. Pero, como en una suerte de péndulo, vemos que ahí reposa igualmente el riesgo de la "razón de Estado". La frontera es demasiado frágil como para dejarla en manos de la política institucional. Sólo un pueblo consciente puede conjurar tanto peligro. Frente a la amenaza del poder solitario está la necesidad de construir poderes colectivos, directos e indirectos, que persuadan al poder particular de su descenso a pretensiones "divinas" o inhumanas.

La centuria de extremos que ha sido el siglo xx debiera producir una suerte de mesura, de moderación en las certidumbres similar al que trajo respecto de la fe el cansancio de las luchas religiosas en el siglo xvii. Si no hay modelos, si no hay un canon, si vivimos en la perplejidad, si estamos en transición hacia no sabemos dónde, conviene extremar la prudencia, especialmente en lo que tiene que ver con las exigencias particulares. El blasón del consumismo -"yo, yo, yo-todo, todo, todo-ahora, ahora, ahora"- debiera arriarse para permitir un diálogo por debajo de esa bandera que, cuando está alzada, no permite el reconocimiento del otro.

Algo que es válido también para las transformaciones políticas, incluidas las más urgentes y necesarias. Podemos afirmar que, en ausencia de sustitutos, mejor es no romper las cosas y preparar despacio su superación. No hay garantías de que lo que surja no sea peor. Esto no significa ninguna suerte de conservadurismo. Todo lo contrario. Es una garantía para que lo que existe no se eternice favorecido por los errores en los intentos de superación. No es raro que la izquierda política construya su propio *día de los locos* en donde el pueblo reclama el regreso urgente del viejo orden. Los falsos entierros resucitan a los muertos. Incluso a los que ya eran prácticamente un cadáver.

La transformación política que reclama el siglo XXI requiere otros mimbres diferentes a los experimentados en ese lapso que va entre la Revolución rusa de 1917 y el hundimiento de la URSS en 1991. El siglo XXI, más puntual, empezó con el confuso atentado del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York y Washington. Sabemos que ese día murieron 2 863 inocentes. También que cada día mueren treinta mil niños de hambre en el mundo. Treinta mil niños que murieron de hambre y enfermedad el 11 de septiembre, el 10 de septiembre y también el 12 de septiembre. Cada día de cada año. Cabe presumir que siglo XXI no se va a dejar etiquetar con las facilidades del pasado. El 11 de septiembre de 2001 fue una gran excusa que sirvió para enmascarar el fracaso de las respuestas al agotamiento

económico del neoliberalismo. Más allá de la autoría del atentado (que tiene cada vez más elementos para engrosar la lista inaugurada con el hundimiento del Maine, el bombardeo de Pearl Harbor, la guerra de Corea y Vietnam o la invasión de Granada), este atentado permitió una huida hacia delante que pretendía salvar el agotamiento del acuerdo neoliberal con el que se pretendió salir de la crisis del key-nesianismo a mediados de los años setenta.[7] El nuevo arreglo neoliberal, presentado como *Consenso de Washington,* colapsó a finales de los noventa. No se trata de la enésima anunciación de la crisis *definitiva* del capitalismo, sino de la consideración de la imposibilidad del capitalismo de desarrollar su lógica sin agotar a las sociedades que lo sostienen.

A la carrera de obstáculos que marcó el efecto tequila de México en 1995, le siguió la crisis asiática de 1997, los problemas de Brasil y la bancarrota rusa en 1998, la década de problemas de la economía japonesa, el ajuste en Europa previo a la entrada en vigor del euro, el *default* argentino de 2001, el hundimiento del importante fondo Long Term Capital Management, el hundimiento de las empresas punto.com, los diferentes rescates bancarios, la quiebra de ENRON y Arthur Andersen, las quiebras de Lehmans Brothers, de Merrill Lynch, de AIG, el rescate urgente de bancos en Europa y América, la inyección ingente de capitales a grandes empresas automovilísticas, inmobiliarias, etc. A este accidentado viaje hay que sumar el agotamiento de los tres grandes recursos tradicionalmente usados dentro del acuerdo capitalista para salir de la crisis: el endeudamiento público (diferir los problemas al futuro), el endurecimiento de los procesos de obtención de beneficios del Sur (trasladar los problemas a otros pueblos) y el uso intensivo de la naturaleza (trasladar geográficamente los problemas al medio ambiente). En este escenario, el recurso a la guerra, justificada como guerra contra el terrorismo y legitimada, de una forma u otra, incluso por la Europa que se entiende a sí misma como portadora de valores diferentes, se explica como salida desesperada, al tiempo que abre un interrogante macabro acerca del futuro de las sociedades capita-listas.[8]

¿Cómo orientarnos en un mundo cambiante si no podemos aprehender la realidad al faltarnos los nombres? En este momento de transición, en que las nuevas preguntas están enunciadas para ocultar las viejas respuestas, una de las primeras batallas va a ser la de reencontrar la relación entre las cosas y los nombres, sabiendo que esa relación sólo será válida si se construye a través del diálogo. Buena parte de los conceptos con los que trabajamos en la ciencia social -si no todos-están en la trinchera, sometidos

al fuego de, al menos, tres bandos: uno conservador (que quiere volver a una idea de orden tradicional, autoritario, tutelado religiosamente y con contenidos clasistas), otro liberal (que centra sus esfuerzos en el individuo y, por eso, insiste en los derechos subjetivos), y otro democrático (comprometido con los intereses de las mayorías, obligado a reparar la exclusión de los más castigados y abocado a insistir en la soberanía del grupo). Todos argumentan con convicción, si bien algunos tienen más recursos que otros para propagar sus ideas. Decía Hegel que la negación siempre forma parte de la solución. La complejidad de cualquier intento de síntesis abruma. Además, para que haya síntesis, tienen que estar todas las partes, incluidas algunas que no son consideradas en ese trío y que nos recuerdan que la diversidad es un rasgo de la nueva época. Cada nueva exigencia construirá una nueva politización.9

Para alcanzar ese momento, hay que someter a crítica, como adelantábamos, palabras tan al uso como democracia, transparencia, política, capital social, corrupción, gobernabilidad, gobernanza, globalización, flexiseguridad o legitimidad. Pero también socialismo, revolución, reforma, rebeldía, centrismo o refor-mismo. Los conceptos son hoy uno de los principales campos de batalla del actual momento político. Quien no discute los nombres de su *polis* está despolitizando su vida social. Está dejando de participar en las metas colectivas que, sin embargo, todos deben cumplir. No ir en contra de la corriente es aportar caudal a la dirección de la corriente. Se puede ser apartidista. Nadie puede ser apolítico.

Politizar algo es hacer consciente el conflicto inevitable entre los intereses de los individuos y los del colectivo. El ser humano se mueve por el deseo (impelido a su vez por la imitación), pero ese deseo -el que sea- sólo se puede cumplir en la vida social (hasta para irse a una supuesta isla desierta). De ahí que el conflicto afecte a cada rincón de la vida social: la propiedad de la tierra o de las fábricas, el ámbito doméstico, el respeto al medio ambiente, la existencia del dinero, la igualdad entre los sexos, el espacio público, la relación con otros países o la forma de resolver los problemas dentro del colectivo. Ese conflicto no tiene solución radical a favor de uno u otro de los extremos, aunque sí vamos construyendo, despacio, algunos consensos de los que la mayoría participan.

Si todos radicalizáramos nuestra condición de individuos, estaríamos ante la mínima política (no habría metas comunes). No existiría la *polis* ni, en

realidad, existiría la sociedad. Era la tesis de la primera ministra británica Margaret Thatcher ("La sociedad no existe"). Pero esa posibilidad sería en realidad un retorno a la selva, donde los humanos, como *bestias,* nos veríamos abocados al desorden de la guerra civil, de todos contra todos, o a nuevas formas autoritarias. La negación del conflicto entre los seres humanos (no querer reconocer su existencia) nos llevaría, como un efecto perverso, al máximo conflicto. La existencia común propia de los seres humanos, cuando se debilitan los vínculos sociales, constituye una forma de guerra que no desaparece aunque se enmascare. Son las guerras civiles permanentes en países con guerrilla, pero también esas zonas *marrones* donde el Estado no existe y funcionan otras reglas, paisaje cotidiano de las grandes metrópolis y del doble rasero con el que se mide la vida en el centro y en la periferia (como dice Santos, es el mismo Estado y la misma policía la que te mata en las zonas salvajes y ayuda a la anciana o a tus hijos a cruzar la calle en la zona *civilizada).* En esos "no lugares" funcionan otras reglas, donde los escombros del Estado comparten *auctoritas* y *potestas* con mafias, cárteles de la droga, paramilitares, bandas, maras, pandillas y también depredadores solitarios. Las "zonas marrones" son la expresión del desarraigo social construido por el sistema capitalista, exacerbado por la utopía del capital que conocemos como "globalización neoliberal". Cuando esas zonas marrones pretenden colorear con algo de luz sus sombras -saliéndose de la división internacional del trabajo en donde se insertan-, fácilmente caerán bajo el concepto de "Estados inviables", "Estados fallidos" o "Estados canallas", expresiones lanzadas por los mismos que los llevan al suelo poniéndoles la zancadilla.[10] El desarraigo social que resulta de la diferente inserción de grupos o países en la globalización neoliberal, no es problemático más que cuando se convierte en una respuesta política que amenaza el orden existente. El caso de la América Latina de comienzos del siglo xxi es emblemático al respecto.

Por el contrario, si extremáramos la pertenencia a la colectividad, si nos disolviéramos en el conjunto, estaríamos ante la máxima política (la *polis* homogénea e igualitaria). Visto desde otro ángulo, estaríamos ante el mínimo conflicto, eliminado por ese poder público total asumido por todos (es el caso del comunitarismo filosófico y de una situación donde cada individuo realmente asumiera dejar de ser para fundirse en el conjunto). Sería una sociedad sólo posible, de nuevo con Aristóteles, en el caso de *dioses,* seres autoconscientes de sus obligaciones más elevadas como seres humanos. Puro amor. Pero con el problema de que el ser humano no es un

dios. Sólo un *hombre nuevo* demasiado cercano a las divinidades podría abolir la política. Sin embargo, el hombre nuevo no es sino el hombre viejo en nuevas circunstancias.[11]

En este caso, la permanente conexión de los seres humanos entre ellos, obligada por la referencia a ese *gran hermano* colectivo, anularía al individuo, lo sumiría en la masa y dejaría de funcionar una conexión querida y voluntaria con el conjunto. Es más teórico que práctico. Rousseau, uno de los referentes de la idea de democracia, nos recuerda en *El contrato social,* retomando una idea de Aristóteles, que "si hubiese un pueblo de dioses, su forma de gobierno sería democrática", para afirmar a continuación que un gobierno así, "tan perfecto no conviene a los hombres". El republicanismo busca conciliar ambos aspectos, poniendo el énfasis en la formación de ciudadanos virtuosos que conozcan sus obligaciones colectivas y sean celosos de su desarrollo personal.[12]

Si politizar es traer al primer plano el conflicto, despolitizar es negar el conflicto. Es lo que ocurre con las llamadas a un consenso absoluto y es lo que hay detrás de ese lugar cómodo identificado como *centro político* (un lugar amable donde refugiarse en medio de la confusión del cambio de paradigma en el que nos move-mos).[13] Siempre que se despolitiza se pierde de vista un conflicto que, no por negado, dejará de seguir acechando. Es positivo para la emancipación que algunas cuestiones queden fuera de la discusión social (por ejemplo, el trabajo infantil o la pederastia, la esclavitud o la inquisición, los malos tratos o la presentación de la mujer como un objeto). Pero el que una mayoría de personas entiendan que no es legítimo el trabajo infantil, la pederastia, la esclavitud, la inquisición, la violencia doméstica y la exclusión de las mujeres no quita para que sigan existiendo esos comportamientos en muchos lugares e, incluso, para que puedan regresar esos comportamientos de manera actualizada y despojada de la anterior sanción moral. Bien recordó Bourdieu que una cosa es la razón académica -y en la misma dirección, la razón legal- y otra la razón práctica. El lenguaje permite que se aprenda el discurso de lo *políticamente correcto,* pero se siga insistiendo en una práctica que hace de ese discurso mero humo.

La esencia de la política es la probabilidad de la obediencia, la asunción de que siempre hay conflicto, pues siempre hay un movimiento provocado por el anhelo imitativo de igualdad. El conflicto es lo que pone en marcha a las sociedades, pues siempre existe esa tensión para no morir en ninguna de

sus vertientes (perder la vida por falta de condiciones materiales o por ser asesinado; no reproducirse; tener una mala vida según las proporciones de ese lugar y momento; o no poseer remedios simbólicos a la muerte). El conflicto es un equilibrio inestable de seres humanos que viven en el tiempo, es decir, que envejecen, que pierden constantemente energía camino de la muerte. Existirá conflicto mientras haya seres humanos que piensen que merecen algo y no lo tienen. Presumiblemente, entonces, siempre habrá conflicto, salvo en un futuro cuyos contornos de perfección no dejan también de producir inquietud.

Despolitizar implica volver a correr el riesgo de repetir comportamientos sociales superados. Las luchas de ayer son los derechos de hoy. La falta de acción colectiva de hoy es el retroceso en las garantías de igualdad de mañana. En ningún lado está garantizado el progreso. Por eso, en el corazón de la *polis* siempre tiene que estar la *paideia,* la educación en valores sociales, la actualización constante de hacia dónde queremos ir, la *desalienación* sólo posible por la recuperación consciente de la unidad integral de todos los aspectos que construyen lo social (lo económico junto a lo político, lo normativo junto a lo cultural, cada uno de ellos relacionado con el resto). Una sociedad "perfecta", donde el cien por cien de sus integrantes compartieran las metas colectivas a cumplir obligatoriamente, sería una sociedad de gentes embrutecidas (bestias obedientes) o de dioses omnipotentes (virtuosos autodisciplinados). Ambas son construcciones intelectuales del ser humano que, como los unicornios que usábamos de ejemplo, sólo existen en nuestras mentes.

Si desaparece la tensión, desaparece el objetivo de la emancipación. ¿Conviene, pues, eliminar la política? Las soluciones a las tensiones sociales quedan expresadas en los valores que se enseñan en las escuelas y en los medios de comunicación, en las instituciones y en las leyes, en la deliberación de los barrios y en los foros sociales. Pero también en los productos culturales que están homogeneizando la subjetividad del planeta. De ahí que sea urgente la reapropiación de los referentes culturales de cada colectividad. Walt Disney (y similares de la factoría Hollywood) no pueden ser la memoria compartida de los pueblos del planeta, pues, más allá de representar unos valores no siempre edificantes, no son sino un fragmento de la historia de la humanidad que condena a la desaparición las tradiciones autóctonas en las cuales los pueblos se encuentran y se explican a sí mismos.[14]

Permítasenos insistir en ese aspecto. En cuanto algo deja de estar politizado, es decir, en el momento en que queda fuera del conflicto al considerarse *patrimonio común y compartido,* se deja abierta la puerta para que los que no creen en esa regla o prefieren beneficiarse de esa relajación, la incumplan. En cambio, si la sociedad está politizada, siempre está "despierta", en vigilia para evitar esos comportamientos. Una mayor politización implica, por tanto, una mayor posibilidad de avanzar en la emancipación. Por el contrario, despolitizar es abrir la puerta a la marcha atrás social. Despolitizar es particularizar, dejar de pensar las implicaciones colectivas de un asunto. Comoquiera que es bastante probable, como demostró Hirschmann en *Interés privado, acción pública,* que las sociedades oscilen pendularmente entre ambos extremos cuando se dejan a su propio funcionamiento, la única posibilidad de evitar que las sociedades se replieguen a la vida privada es mantener la politización social, mantener despierta la tensión. Hacer de la corresponsabilidad una obligación. Ignorar no es un derecho. Precisamente todo lo contrario de lo que ofrece la sociedad del entretenimiento y el espectáculo.

Detrás está, como venimos analizando, la necesaria tensión dialéctica entre el individuo y el colectivo, que no puede solventarse en ninguna dirección sin forzar la condición humana (individualizar al máximo disuelve los vínculos sociales; colectivizar en nombre del ciudadano total roba la libertad individual). La tarea de transformación social pasa por entender esta tensión y usarla para aumentar la libertad y la justicia. Politizar sin caer el total-itarismo; respetar la condición individual sin alimentar la insolidaridad y el egoísmo.

La lucha política contra la entropía social

La entropía es la magnitud física con la que se mide la irreversibilidad de los sistemas termodinámicos, es decir, de los sistemas que pierden una energía que, por su menor calidad, no puede utilizarse para producir trabajo. En dos trozos de metal a diferente temperatura, el más frío se calienta y el más caliente se enfría, hasta equipararse. El universo "conspira" para que la energía se distribuya de manera uniforme. Esa distribución es una maximización de la entropía. La entropía es el desorden de un sistema. Si el vaso de cristal cae al suelo, los fragmentos se esparcen. Si se recogen los fragmentos y se lanzan, no se reconstruye el vaso. Todo lo que existe lucha contra su negación, pues todo lo que existe está sometido a la entropía, al paso del tiempo, a la pérdida de energía, a un desgaste permanente.

El ser humano, en todos sus ámbitos sociales, lucha contra la entropía tanto de manera

material como de manera simbólica, y por eso se alía con otros seres humanos. Sólo logra sobrevivir -comer, resguardarse del frío y del calor, defenderse de las alimañas y reproducirse- compartiendo el esfuerzo y repartiendo las cargas con otros seres humanos. De la misma manera, cuando hay suficiente excedente, transforma la mera supervivencia en *vida buena* gracias a que cada miembro de la comunidad no sólo no ataca a otros miembros del grupo, sino que aporta su colaboración en el desarrollo de la misma.

Pero la entropía actúa de una manera peculiar en el ser humano: su condición de *homo sapiens* le ha otorgado la conciencia de la muerte, de forma que, además de evitar que otros lo maten (política), de dividirse el trabajo y reproducirse (economía), de crear normas que se respetan para mantener la cohesión del grupo (sistema normativo), ha inventado remedios simbólicos para burlar la muerte y que aprende y reproduce con palabras (cultura).

El ser humano anhela la negación de la entropía en todos sus desarrollos: anhela la satisfacción de necesidades, anhela la búsqueda de la verdad, anhela la búsqueda de la belleza, anhela el bien, anhela el orden, pues todos estos aspectos le permiten trascender más allá de ese recuerdo constante a la desaparición.

Pero la entropía que atraviesa la realidad hace que esos anhelos no sean sino una constante negación: la escasez -frente a la abundancia-, la mentira -frente a la verdad-, la fealdad -frente a la hermosura-, la maldad -frente al bien-, el desorden -frente a la sociedad ordenada-. Aún más, el ser humano, desde que existen sociedades con diferencias de clases, nace en órdenes sociales en donde se le niega el acceso total a esos *bienes.* Cuando el ser humano elabora esa ausencia como tal, quiere ponerle fin. La creación de la idea de *dolor* le hace alcanzar un espacio de conciencia, de conocimiento, que activará su voluntad y le llevará a querer cambiar su condición. Cuando encuentre un equilibrio entre la posibilidad de una alternativa y la determinación de alcanzarla, convertirá ese dolor inicial en acción transformadora. Pero si no hay dolor -por que no hay ausencia o porque no se construye la misma- la sociedad es orden.

Si hay abundancia no hay economía; si todo es belleza no hay estética; si todo es verdad, no hay ciencia; si todo es consenso, no hay política. Para que exista economía tiene que haber *escasez.* Para que exista ética tiene que haber *maldad.* Para que exista política tiene que existir *conflicto.* Pero ningún ser vivo quiere quedarse en la entropía. Se busca superarla, transformar el desorden en orden. Por eso la esencia de la economía es la búsqueda de la superación de la escasez o, más correctamente, la probabilidad que hay en una sociedad de superar la escasez. Por lo mismo, la esencia de la estética es la búsqueda de la superación de la fealdad (la probabilidad de superarla); la esencia de la ciencia es la superación de la falsedad -para lo que se crean protocolos: los paradigmas científicos-. La esencia de la política, por lo mismo, tiene que ver con el conflicto y la probabilidad de superarlo. ¿Por qué no decir sin más que la esencia de la política es el conflicto -y la escasez en la economía, la fealdad en la estética, la maldad en la ética, etc.-? Porque se estaría ocultando el hecho de que, por la entropía, siempre se busca superar la situación de desorden. Es esa necesidad de superación la que hace que existan esos ámbitos.

Una sociedad despolitizada es una sociedad donde ha desaparecido la probabilidad de superar el conflicto. Si fuera cierto que puede superarse el conflicto de una vez y

para siempre, existiría ese horizonte en donde no existiría la política (es lo que pensó Marx que ocurriría si desaparecían las clases sociales). Pero porque somos individuos atravesados constantemente por formas viejas y nuevas de entropía (nuevas limitaciones, nuevos deseos, nuevas desigualdades), la política es eterna y no puede tener fin. La entropía sólo se acabará con la muerte del planeta.

¿Tiene alguna implicación práctica esta forma de entender la política? Dos inmediatas: primero, asumir que el conflicto forma parte de lo político, siendo lo que hace que la sociedad avance. Por tanto, los canales para el conflicto son tan importantes como los canales para el consenso, pues el conflicto de hoy es el consenso de mañana.

Si a esto añadimos que el ser humano no es ni *bueno* ni *malo* por nacimiento, sino que su naturaleza es una tensión entre su condición individual y su condición gregaria, entre el deseo particular y la necesidad social, entre sus *genes egoístas,* sus *genes solidarios* (que garantizan la vida social como garantía biológica para la supervivencia) y la presión que el grupo ejerce sobre sus miembros, tenemos que el conflicto y su superación forma parte de todos esos comportamientos humanos (no somos *Dioses,* única situación en donde desaparecería la política, ni bestias que se destrozan unas a otras permanentemente). En segundo lugar, no hay una meta final que, alcanzada, haga que desaparezca el conflicto y con él la política (las clases, la propiedad privada, los enemigos, los extranjeros, etc.). Por tanto, la articulación de la democracia hay que construirla aquí y ahora, sin paréntesis y sabiendo que siempre tendrá inscrita algún tipo de conflicto que no puede ni siquiera conocerse de antemano.

4. Aprender, transformar y disfrutar: la reinvención del sentido

Entreteneos aquí con la esperanza.

El júbilo del día que vendrá

os germina en los ojos como una luz reciente.

Pero ese día que vendrá no ha de venir: es éste.

Jaime Sabines

Pues nuestras derrotas

no prueban sino que

aún somos demasiado pocos

los que luchamos contra la brutalidad

y esperamos que quienes nos contemplan

por lo menos se avergüencen.

Bertolt Brecht, *Contra los objetivos*

La democracia realmente existente se ha convertido en una gran simulación. La corrupción, esa apropiación privada del trabajo colectivo, es el lubricante del sistema, a veces como hecho, otras como simple deseo.[15] La mercantilización de las relaciones sociales invita a transformar la sociedad en un gran mercado donde las cartas están marcadas. La opinión pública, reducida a la voz de las encuestas, se presenta como un nuevo sujeto político que determina el actuar de los gobernantes. La confusión respecto de "verdades" sociales compartidas ha multiplicado el *cinismo.* La falta de oportunidades colectivas ha sembrado el *oportunismo.* La amenaza en un mundo con rumbo incierto ha puesto en el corazón de las sociedades el *miedo.* Si el oportunismo y el cinismo son respuestas individuales, el miedo es un constructor de parálisis colectiva. Como una reacción a la dureza del siglo XX, lo político debiera ser una tarea que satisfaría mejor su función social cuando se alejase del cinismo, del oportunismo y del miedo.

Las etapas de crisis pueden servir como oportunidad o como refuerzo del peligro. En los años treinta trajeron el fascismo. De ahí la urgencia de un pensamiento que ayude a reconducir el pantano económico, político y moral de las sociedades occidentales hacia lugares más salubres. Para lograr eso, es menester recuperar la actividad social e individual desde tres mandatos complementarios que pueden servir para conjurar esos riesgos. Frente a la oferta de consumo permanente, frente a la huida hacia delante de la guerra, frente a embrutecimientos alienantes, frente a salidas individuales de muy corto alcance, se trata de *aprender, transformar y disfrutar,* entendidos como una propuesta universal donde la vida digna de cada cual no sea un impedimento para una vida igualmente digna de los demás.

Aprender es el mandato trascendente de nuestra condición de *homo sapiens,* de esa racionalidad que va más allá de nuestra mera existencia física, que permite trazar un camino desde los albores de la hominización hacia el futuro. Aprender es recuperar los medios de nuestra espiritualidad, rebelarnos frente a dioses monoteístas y exclusivistas que expulsan del paraíso por querer saber (un *Dios* oscurantista que quiere para sí el fruto del

árbol de la ciencia); que dictan reglas que no pueden discutirse; que tienen intermediarios que se convierten en comisarios de la fe que encarcelan el pensamiento. Aprender es asumir el dolor de sabernos corresponsables del mundo y, por tanto, es caminar en pos de esa sustitución de cualquier divinidad que nos obliga a someternos, a disculparnos, a empequeñecernos. Aprender es laicizar esa suma de potencialidades humanas que no tienen sentido si pierden de vista esa enormidad que es el Bien común. Aprender, por tanto, es reforzar la parte humana de nuestra condición de animales racionales.

Transformar es dejar el mundo un poco mejor de como lo encontramos. Es asumir nuestra condición de *homo faber,* de animal que trabaja, que se hace un hueco en la cadena de la naturaleza en cooperación con los demás y su entorno. Es el trabajo *vivo* como fuerza que plantea *hacer* hacia delante, construir la subversión de lo caduco y armar las alternativas. Es llenar de valor a quien quiere cambiar para construir una subjetividad diferente, una forma de entender el mundo y entenderse a sí mismo comprometida socialmente.16 Transformar implica el esfuerzo y, por tanto, la ética del trabajo (como se diría en inglés, del *labor* ligado al hacer, no del *work* ligado a un salario). No se puede saber sin esforzarse en saber. No se puede mejorar nuestra relación con los imperativos de la naturaleza sin esforzarnos en nuestro diálogo de *homo faber* y *homo sapiens* con ellos. Transformar es otro mandato humano que nos hace directamente solidarios y nos reconcilia con nuestra naturaleza. La transformación es un bien común que religa nuestra condición finita -la que nos hace insustituibles- y la condición digamos que "no finita" del género humano. Transformar es multiplicarnos en los demás, es laicizar esa sociedad universal donde el hecho de ser humanos nos emparenta y nos obliga a unos con otros. Transformar es amar a los demás, amor que explica por qué estamos dispuestos a sacrificar bienes, vida y libertad por los demás y que constituye el más firme remedio al incontrovertible hecho de la muerte.

Disfrutar es hacer real la condición de *homo ludens,* animal que crea excedente y gana tiempo libre, que se divierte, que lucha contra la muerte y no la acepta con resignación, que le quita pecado a las cosas y que, por eso mismo, no frivoliza con ninguna cosa importante. Que se hace uno con la belleza y sonríe con lo que tiene hermosura. Divertirse es una forma de solidaridad con el género humano. La risa contagia alegría. Porque ni la risa ni la diversión pueden ser constantemente un juego solitario. Disfrutar es hacer laico el gozo de vivir sin buhoneros de la trascendencia que

quieren cobrar aquí la hipoteca del reposo eterno. Disfrutar sin que los frutos del disfrute roben la alegría a nadie, reír con y en los demás. Sentirse feliz con la felicidad ajena es la más alta señal de inteligencia humana.

Al final, cuando esto ocurre, los tres elementos se alimentan mutuamente. Uno encuentra diversión en cuestiones que le han llevado tiempo aprender; uno aprende y se le ilumina el rostro y le nace la sonrisa cuando entiende algo con claridad. Uno dedica su tiempo a cambiar el mundo y encuentra ese tiempo de entrega realmente apasionante y entretenido. Lo resumió Mario Benedetti:

Si te quiero es porque sos mi amor, mi cómplice y todo y en la calle codo a codo somos mucho más que dos.

Una sociedad que conjugue estos tres elementos tendrá más blindaje contra las *democracias autoritarias,* esas organizaciones políticas, como las llama Santos, "formalmente democráticas y socialmente fascistas". Una sociedad que aprenda, transforme y disfrute será más amable y más firme. Aprender, transformar y disfrutar es una forma de reconstruir el sentido de la vida humana, de reelaborar *lo sagrado* sin necesidad de recurrir a *mercaderes del más allá* que ofrecen serenidad al precio de la libertad. Lo sagrado hay que entenderlo como lo que permanece porque está bien que permanezca. Todo lo vivo pierde constantemente energía. Por eso, lo que afirma la vida es lo que lucha contra la negación. Transformar esto en sentido es una capacidad eminentemente humana.

Toda sociedad, incluida la de primates, tiene economía, tiene reglas de comportamiento común, tiene política e, incluso, tiene formas culturales. Tienen pensamiento y en ocasiones tienen formas más o menos sofisticadas de lenguaje. Pero no todas tienen un "sentido de la vida", no todas manejan una explicación que dé cuenta de la autoconciencia respecto de la finitud de la existencia de cada individuo. Sólo el ser humano -al menos así nos consta hasta la fecha- tiene conciencia de la muerte. Sólo el ser humano busca remedios simbólicos para negar ese hecho que se le cruza incontrovertible en mitad de su existencia. De esa tarea se apropiaron históricamente las religiones, en especial los credos monoteístas que monopolizaron la trascendencia y utilizaron ese anhelo como forma de poder. Del daño que construyeron ya dio cuenta Nietzsche retratando lo que habían hecho las instituciones en nombre de los dioses (un par de siglos antes del Concilio Vaticano II y de que la teología de la liberación quisiera poner cabeza abajo la Iglesia):

El concepto de “Dios” fue inventado como antítesis de la vida: concentra en sí, en espantosa unidad, todo lo nocivo, venenoso y difamador, todo el odio contra la vida. El concepto de “más allá”, de “mundo verdadero”, fue inventado con el fin de desvalorizar el único mundo que existe, para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ningún quehacer. El concepto de “alma”, de “espíritu”, y, en fin, incluso de “alma inmortal”, fue inventado para despreciar el cuerpo, enfermarlo -volverlo “santo”-, para contraponer una espantosa despreocupación a todo lo que merece seriedad en la vida, a las cuestiones de la alimentación, vivienda, régimen intelectual, asistencia a los enfermos, limpieza, clima.[17]

El trabajo de Nietzsche fue esencial para desmontar la cárcel metafísica, el oscurantismo de la verdad revelada frente a la filosofía razonada. Pero su principal cometido, construir una nueva ética, unos nuevos valores, una nueva responsabilidad humana, quedó pendiente. *Dios,* al fin y al cabo, era una solución para muchos problemas (baste pensar en el papel de la Iglesia en el establecimiento de la idea de *precio justo,* la condena de la usura o su discurso sobre la compasión).

Ese vacío de sentido ha sido rellenado por un sentido común que justifica la suerte de cada cual sobre la base del comportamiento individual o por sustitutos que en nada contribuyen a la emancipación. Es momento de reconstruir un sentido humano lejos de preceptos emanados, supuestamente, de fuentes inamovibles.

Siendo cierto lo que planteó Ludwig Wittgenstein en el cierre de su *Tractatus,* (“De lo que no se puede hablar, se debe guardar silencio”), se trata ahora de reconstruir el sentido de la existencia conforme a pautas explicables y dialogadas que vayan sentando en el propio proceso bases igualitarias. Discursos que no pueden ni deben ser reducidos a dioses mudos, sin rostro, sin historia contrasta-ble ni resultados atribuibles, ajenos a cualquier rendición de cuentas por las *inhumanidades* -tan humanas- cometidas en sus nombres. La pregunta acerca de la inmortalidad del alma no es relevante para una política de la emancipación (en términos históricos, muy al contrario, ha sido negativa). Por el contrario, es evidente que, si bien somos individuos, es en nuestra condición de especie humana donde podemos encontrar un comportamiento que nos diferencie de las bestias (aunque éstas también, empezamos a entender, son objeto de derechos) y permita dar una explicación a la finitud de la vida particular. Frente a la finitud y la escasez, es posible un mundo de la abundancia, que

no puede reducirse a formas repetidas de consumo. El mundo físico, especialmente por la influencia del pensamiento capitalista, se ha definido, como dijimos, como un mundo de escasez y hostilidad. Por el contrario, los lugares de sentido se caracterizan y definen por su infinitud, por su posibilidad de generosidad, por tener una dirección contraria a la entropía que enfría el mundo.[18]

Si el ser humano conoce desde la ciencia (que nos dice lo que es verdadero o falso), desde la ética (que afirma lo que es bueno y lo que es malo) y desde la estética (sobre lo que es hermoso y lo que no lo es), la reconstrucción de lo *sagrado,* lo que puede otorgar sentido, lo que moviliza a los seres humanos de manera colectiva, lo que otorga sosiego y serenidad, lo que burla la muerte, lo que permite orientar la vida, es lo que en cada colectivo se entiende por *verdad,* por *bondad,* por *belleza.* La mentira puede imponerse, pero siempre está acechada por la *verdad* que nazca del diálogo. La maldad puede enseñorearse y nada nos estremece más que esa capacidad de hacer el mal por el mal mismo, propiedad exclusiva de los humanos; pero siempre estará asediada por la bondad que tranquiliza, por el sosiego de la risa frente a la inquietud del llanto, por la empatía y la solidaridad con los otros que otorga resguardo, por el amor, a fin de cuentas, que produce paz y serenidad. La fealdad puede hacerse común, pero siempre estará bajo sospecha ante una belleza que nazca del despertar de los sentidos y no de la mercantiliza-ción de los gustos. Tiene trascendencia el laboratorio donde se descubrió la penicilina, la plaza donde comenzó la revolución que sembró igualdad y libertad, el acantilado acariciado por siglos por el mar. No tiene trascendencia un gran centro comercial, el neón de un McRestaurante o de una bebida de cola, y tampoco las marcas de moda que pretenden sustituir la personalidad de quienes las portan. Y esa verdad, esa bondad y esa belleza, en un mundo globalizado, necesariamente tendrá que ser compartida a través de un diálogo universal, no como una referencia homogénea, no calzando a todo el mundo la misma zapatilla, sino realizando las traducciones que permitan saltar hacia posiciones compatibles.

Lo entendió con claridad Juan Ramón Jiménez en su poema “El viaje definitivo”:

... Y yo me iré. Y se quedarán los pájaros cantando;

y se quedará mi huerto, con su verde árbol, y con su pozo blanco.

Todas las tardes, el cielo será azul y plácido; y tocarán, como esta tarde están tocando, las campanas del campanario.

Se morirán aquellos que me amaron; y el pueblo se hará nuevo cada año; y en el rincón aquel de mi huerto florido y encalado, mi espíritu errará, nostálgico...

Y yo me iré; y estaré solo, sin hogar, sin árbol verde, sin pozo blanco,

sin cielo azul y plácido...

Y se quedarán los pájaros cantando.

¿Es posible una reconstrucción de la política sobre los pilares de la verdad, la belleza y la bondad? Ese es el objetivo de la "reinvención de la política".

1

Sólo el 23% de la población mundial usa la red, según el informe de la unión internacional de Telecomunicaciones (uiT), organismo de Naciones unidas especializado en este asunto, presentado en Ginebra en marzo de 2009. En Europa y América, son respectivamente el 43 y el 44%. En Asia, el 15%. En África, apenas llega al 5%. Esto contrasta con el auge de la telefonía móvil, que llega a 4 000 millones de usuarios.

2

Recogido en Noam Chomsky e Ignacio Ramonet, *Cómo nos venden la moto,* Barcelona, Icaria, 1996.

3

Jesús Ibáñez, *Por una sociología de la vida cotidiana,* Madrid, Siglo XXI, 1997.

4

Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo,* Madrid, Alianza Editorial, 1998.

5

Véase más adelante el epígrafe "La comarca universitaria".

6

Sería Orígenes en el siglo III el primer teólogo que reformulara el reino de Dios como algo que no sucedería en la tierra, sino en el alma de los creyentes. La formulación clásica correspondería a San Agustín en *La ciudad de Dios* cuando estableció que el Apocalipsis no era más que una alegoría sin contenido práctico. Corría el siglo IV, y esta petición de calma a aquellos que anhelaban cambios profundos se correspondía con "la nueva situación de una Iglesia organizada, que disfrutaba de una paz casi ininterrumpida y de una situación reconocida en el mundo". Esta evolución del carácter potencialmente revolucionario que implicaban las primeras formulaciones cristianas se relaciona con la declaración del cristianismo como la religión del Imperio realizada por Constantino, aunque ya se había marcado una separación entre la jerarquía eclesial y las ideas de algunos grupos cristianos con la conservadora formulación atribuida a Jesús por Mateo (22, 21): "Pagad, pues, al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". La construcción del reino de Dios se convertía en una u-topía (un no lugar). Para la evolución del pensamiento apocalíptico véase Norman Cohn, *En pos del milenio,* Madrid, Alianza Editorial, 1997 (1970).

7

Como invitación a la polémica, puede consultarse el documental *Zeitgeist,* [En línea]: http://www.zeitgeistmovie.com.

8

Juan Carlos Monedero, "El Estado moderno como relación social: la recuperación de un concepto politológico del Estado", prólogo a Robert Jessop, *El futuro del Estado capitalista,* Madrid, Catarata, 2008.

9

Esto es meridiano en Carl Schmitt, quien afirma refiriéndose a la política, que "todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido polémico; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución), y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación. Palabras como estado, república, sociedad, clase, o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc. resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos", en Carl Schmitt, *El concepto de lo político,* Madrid, Alianza Editorial, 1991 (1932), pp. 60-61. Más recientemente, Robert Grafstein, preguntándose acerca de los conceptos contestados, afirmaba que su condición proble-

10

En marzo de 2009, la Administración norteamericana señaló la posibilidad de que México cayera dentro de esas categorías debido a su fracasada lucha contra el narcotráfico. Desde el país latinoamericano se señalaba que los cárteles de la droga compraban las armas libremente, incluso de tipo militar, en el sur de los Estados Unidos, además de que el

destino de las drogas era precisamente el mercado norteamericano.

11

Jorge Riechmann, *Gente que no quiere viajar a Marte,* Madrid, Catarata, 2005. La afirmación con la que cierra Marx su libro *La miseria de la filosofía* peca de ingenua, hija en exceso de la modernidad: "La clase trabajadora sustituirá, en el curso de su desarrollo, a la antigua sociedad civil por una asociación que excluirá a las clases y su antagonismo; y no habrá ya poder político propiamente dicho, puesto que el poder político es precisamente el resumen oficial del antagonismo en la sociedad civil". Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke,* Band 4, Berlin, Dietz Verlag, 1972, p. 182. Decir que en una sociedad con abundancia de bienes y con seres humanos muy conscientes desaparecería la política es casi una tautología. Lo complicado no es afirmar eso, sino explicar cómo se logra llegar a esa situación.

12

Como veíamos, el republicanismo tiene el problema de que, históricamente, ha sido elitista. Sólo recientemente se está reclamando un republicanismo democrático cuya radicalización del contenido participativo e igualitario lo aproxima a las nuevas formas del socialismo. Véase el libro ya señalado de Andrés de Francisco, *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano,* y el de Antoni Domenech, *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista,* Barcelona, Crítica, 2004.

13

Nótese que conceptualizaciones como "centro-izquierda o centro-derecha" son especialmente falaces, pues a la mentira del lugar "central" se añade una tentación de inocencia con la que se pretende, en el fondo, tener una identidad política pero sin asumir ningún compromiso personal. Esta confusión ideológica de la época lleva a la paradoja de que cuando un partido político se define como de "centro-centro", deja abierta la posibilidad de que otro se defina como "centro-centro-izquierda" o "centro-centro-derecha", lo que invitará a que haya otro de "centro-centro-centro", y así hasta el infinito. La broma que apunta que nadie gritará delante de un pelotón de fusilamiento "¡Viva el centro!" se torna en esta espiral de absurdos aún más evidente.

14

Lo vio con extrema lucidez en 1944 Karl Polanyi, cuando en *La gran transformación,* México, D.F., FCE, 2003, expresó que el ser humano, despojado de su contrato colectivo, deviene en carne de cañón: "Despojados de la cubierta protectora de las instituciones culturales, los seres humanos perecerían bajo los efectos de la exposición social, morirían víctimas de la dislocación social aguda a través del vicio, la perversión, el crimen y la hambruna. La naturaleza se vería reducida a sus elementos. Los vecindarios y los paisajes naturales ensuciados, los ríos contaminados, la seguridad militar puesta en peligro, la capacidad para producir alimentos y materias primas destruida [...]. Pero ninguna sociedad puede soportar los efectos de un sistema de burdas inven-

15

La fibra moral de las sociedades capitalistas parece deshilacharse, aunque el discurso público no lo recoja como problema. Por otro lado, parece existir una creciente corriente de descontento, pero está poco estudiada y no permite más que conjeturas. Sólo ha estallado, como reclamación real de transformación estructural, en Sudamérica, permitiendo gobiernos de izquierda desde finales de los noventa. A comienzos de 2011, se anunció, sorpresivamente en Túnez, Egipto, Argelia, Libia, Marruecos, abriendo un nuevo escenario que obligaba a replantear el ominoso acuerdo del mundo occidental con las dictaduras árabes en nombre del petróleo y un supuesto freno al islamismo (más excusa que realidad). En la Europa que empezó a ver el desmantelamiento de su Estado social, el "deseo de consumo" como forma de integración social parece disolver la indignación, pese a que la evidencia ha salido repetidas veces a la luz. La hegemonía norteamericana tras el hundimiento de la uRSS ahorró a los vencedores la cortesía del disimulo. Ya no hacía falta consenso alguno. Primero fue el bombardeo en Yugoslavia; luego, el fraude en las elecciones norteamericanas de 2000, donde el estado de Florida se convirtió en el ejemplo más claro de manipulación política del primer mundo al ordenar el gobernador Jeb Bush, hermano del entonces aspirante a presidente George W. Bush, detener el recuento manual de los votos que presumiblemente daba la victoria al demócrata Al Gore. Posteriormente vendrían los evidentes intereses de los grupos económicos que alzaron a Bush al poder, la realidad meramente económica de la invasión de Iraq o el fraude que supuso la quiebra tanto de las empresas "punto.com" como de grandes conglomerados como ENRON o Arthur Andersen. Finalmente desembocaría en una crisis económica calificada como la peor crisis desde el crack del 29. Como en un retorno al pasado, estos hechos constituyen una señal meridiana de que el usufructo del poder, escondido en las tradicionales teorías pluralistas del Estado, había asumido muchos rasgos de la forma decimonónica de Estado que motivó los análisis marxis-tas. Tras la crisis de finales de 2008, una vez más el dinero público sirvió para financiar las aventuras fallidas de unos pocos. Para el papel internacional reciente de los Estados unidos, véase Michael Mann, *El imperio incoherente. Estados Unidos y el nuevo orden internacional,* Barcelona, Crítica, 2004; Carlos Taibo, *¿Hacia dónde nos llevan los Estados Unidos?,* Barcelona, Ediciones B, 2004; y del periodista John

Pilger, *Los nuevos gobernantes del mundo,* Barcelona, RBA, 2003. Igualmente, con el interés de ser una lectura desde dentro de la propia Administración Bush, Richard Clarke, *Contra todos los enemigos,* Madrid, Taurus, 2004. Clarke fue asesor de Seguridad con tres presidentes, y tras permanecer 30 años en la Casa Blanca -es decir, no se trata de un crítico- dimitió en marzo de 2003 en desacuerdo con la política exterior de George Bush y el uso particular de la misma.

16

Antonio Negri y Michael Hardt, *El trabajo de Dionisos,* Madrid, Akal, 2003.

17

Friedrich Nietzsche, *Ecce homo,* citado en Michel Onfray, *Tratado de ateología,* Barcelona, Anagrama, 2006.

18

Como plantea Elizalde, éstos son “recursos sinérgicos tales como el amor, el saber, la información, la creatividad, el poder sobre uno mismo, la memoria colectiva, la identidad grupal”, todos ellos caracterizados por ser “recursos que por su naturaleza son creadores de vida, instauradores de potencialidad y de virtualidad transformadora, generadores de diversidad y de enriquecimiento colectivo”. Véase Antonio Elizalde, “Individualismo posesivo y antropología de las necesidades”, [En línea]: http://www.economiasolidaria.net/biblioteca/AntonioElizalde/IndividualismoP.php.

II. ¿CÓMO SOMOS? BIOLOGÍA Y CULTURA EN LA NATURALEZA HUMANA

El género humano es un linaje bendecido y abrumado por la capacidad lingüística, origen de gran parte de nuestros problemas y soluciones. El lenguaje es el cemento de nuestra vida social, el hilo conductor de nuestra biografía personal y nuestro primer instrumento de trabajo y de recreo. Constituye el último estrato de la naturaleza humana, que se superpone a los demás y acaba de caracterizarnos.

JESÚS MOSTERÍN, *La naturaleza humana*

La evolución biológica nos ha generado como homínidos, pero nosotros hemos desarrollado la conciencia a través de la técnica, lo que nos convierte en humanos [...]. Por todo esto, hace falta una ultima y gran resocialización del primate humano. En este camino [.] también se debe asumir que la belleza de nuestra inteligencia está instalada en un cerebro de simio humanizado, cuyo funcionamiento todavía desconocemos, y que lo que es cultural -y por descontado social y etológico- todavía está contenido en un órgano que se ha configurado guardando y discriminando información durante millones de años de evolución aún no humana.

EUDALD CARBONELL, *El nacimiento de una nueva conciencia*

[1] Paul Hirst, otoño de 2003.

Uno de los principales desencuentros de la ciencia social actual es la falta de consenso acerca de las razones del comportamiento humano. En otras palabras, la inexistencia de un acuerdo entre los científicos sociales acerca de los motivos para la conducta de los individuos en la sociedad.[1] El acuerdo que se da en otras disciplinas y ámbitos del conocimiento está desbaratado en las ciencias sociales. Esa falta de consenso, sin embargo, se pretende ocultar presentando al individualismo metodológico como la explicación por excelencia. Según esta escuela, el ser humano es un ser racional, principalmente egoísta y maximizador de su utilidad individual. El comportamiento del ser humano se entendería mejor, sostienen, siguiendo la máxima “piensa mal y acertarás”. Principio de comprensión que sirve para interpretar los comportamientos individualistas e insolidarios, pero que carece de capacidad explicativa para dar cuenta de

todos aquellos otros guiados por lógicas participativas o solidarias. Sirve, pues, para explicar el comportamiento del actual *homo oeconomicus* [1] neoliberal, pero no el conjunto de las interrelaciones sociales. Una persona tiene una red de prostitución de niños y además ha organizado la venta de órganos para niños de familias ricas. Otra persona se ofrece voluntaria para sobrevolar una central nuclear con fugas para verter sobre ella hormigón y sellar el reactor, sabiendo que la radiactividad terminará con su vida. Según las teorías de la elección racional, las dos estarán maximizando su respectiva utilidad (enriquecerse o sacrificarse por los demás). Una teoría que no sirve para diferenciar estos comportamientos está a la altura moral del primero de los ejemplos. De cualquier forma, no debe perderse de vista el origen de la ciencia social. Con las teorías de la elección racional se está dando carta de naturaleza a una manera de entender las relaciones sociales que es funcional para la actual fase del capitalismo.

La ciencia nunca ha sido neutral, y mucho menos la social, nacida como forma de disciplinar a las masas conforme declinaba la influencia religiosa. Las definiciones científicas siempre han servido para apuntalar edificios de poder. Las explicaciones científicas penetran todas las sociedades y determinan sus modos de pensar, pero no sin sobresaltos y conflictos (como explicó Kuhn en su análisis de las *revoluciones científicas).* A los herejes, otro motor de la historia, siempre se les ha llevado a la hoguera. Salirse fuera del modo de pensar de cada sociedad es un ejercicio muy difícil (ya mencionábamos en el capítulo anterior el papel de los *habitus).* Pero sólo observándonos desde fuera podemos saber cuáles son nuestros límites reales y, desde ahí, dejar de ser limitados. Conózcase la ciencia predominante en una sociedad y se conocerán buena parte de sus modos de dominación.

En el paradigma clásico de la ciencia (con Newton y Descartes como pilares), son las partes las que determinan el conjunto. Una vez conocidos los "ladrillos básicos", junto a las leyes fundamentales según las cuales interaccionan entre ellos, podríamos inferir la dinámica del conjunto. Desde esas partes básicas y sus leyes llegaríamos sin problema a la totalidad, cuya dinámica sería la marcada por las propiedades de las partes. El todo, en esa lógica, no es más que la suma de las partes. Conózcase a un hombre concreto, dicen, y se conocerá el funcionamiento de la sociedad.

Como veremos más adelante, el nuevo paradigma de la ciencia abierto por

Einstein, Heisenberg, Bohr y otros, establece, por el contrario, que la relación entre las partes y la totalidad es más simétrica. Dicho de otra manera, las propiedades de las partes sólo pueden entenderse... a través de la dinámica de la totalidad. La totalidad es lo primario, y una vez comprendida su dinámica, de ella se podrán inferir, al menos en principio, las propiedades y los patrones de interacción de las partes.2

En la telaraña social, no hay partes aisladas. El pensamiento no puede tampoco fragmentarse; debe ser dialéctico. Del todo a la parte y de la parte al todo. Análisis y síntesis. Sólo conociéndose la sociedad se podrá conocer el comportamiento de los seres humanos. Sólo conociendo a los seres humanos podremos entender el comportamiento de las sociedades. Si es un error definir una supuesta naturaleza humana que dé cuenta del comportamiento de cualquier ser humano -despreciando lo cultural-, no lo es menos pensar que los chinos, alemanes, mayas o timotocuicas no comparten una idéntica condición de seres humanos. Pueden ser diferentes porque son *iguales.* El reconocimiento de las particularidades no nos debe hacer perder de vista que todos los seres humanos son, precisamente eso, seres humanos. La complejidad no se solventa, repetiremos a lo largo de estas páginas, simplificando.

Como veíamos, los seres humanos estamos dotados de neuronas espejo, conocidas como el "ADN del comportamiento", que son las responsables de construir sobre la base de la imitación la posibilidad de adaptación y supervivencia del *homo sapiens.* Los animales sociales han sobrevivido gracias a la reciprocidad, el principio esencial de cohesión del grupo. Ese cumplimiento animal y particular del imperativo kantiano -no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti- existe incluso entre los chimpancés, lo que abunda en la idea de que es coherente pensar que existe de manera más desarrollada en los seres humanos.3 La democracia tiene la tarea de construir una organización social acorde con esa condición más evolucionada que significa el ser humano, definiendo la evolución desde indicadores dialogados. Al tiempo, esa organización estará signada, como venimos afirmando, por un profundo sentido de la empatía que habrá de traducirse en un amplio compromiso con lo público y con el establecimiento de un sistema social donde se garanticen las capacidades para participar de todas y cada una de las ventajas de la vida social. En los experimentos de De Waal, el chimpancé maltratado critica el trato desigual, pero eso no hace sin más que el que recibe el privilegio de la uva la comparta. Muy al contrario, acepta gustoso la rodaja de pepino que lanza

su congénere indignado.[4] Tienen incorporado el comportamiento recíproco, no el altruismo del que somos capaces los humanos, que precisa del *bucle* logrado en el proceso evolutivo. Los chimpancés son brutales con chimpancés de otros grupos y también con los del propio cuando se cruzan intereses de poder. Los bonobos (chimpancés pigmeos, dos millones y medio de años más cerca de nosotros que los chimpancés), al contrario, comparten incluso el alimento con otros grupos y solventan la mayoría de sus problemas a través de contactos de tipo sexual (aunque también se han constatado casos de violencia similares a los de sus antepasados chimpancés). Mientras los chimpancés usan el poder para tener sexo -descendencia-, los bonobos utilizan el sexo para tener poder -evitar las situaciones de dominación-. Los seres humanos, en el viaje de siete millones de años desde nuestro primer posible antepasado (el *Sahelanthropus thadensis),* somos igualmente resultado de un *bucle evolutivo* que nos hizo autoconscientes y reflexivos, capaces de transformar el principio moral de los grupos sociales -la idea de la reciprocidad- en clave ética, y de superar la selección natural por la selección técnica que permite el lenguaje y la socialización de los avances científicos. Pero sigue siendo cierto que cuando el ser humano es destructivo es mucho más destructivo que cualquier otra especie. Al igual que cuando es generoso, es infinitamente más generoso que cualquier otro animal de la naturaleza. Y, además, escoge serlo.

En *El origen del hombre,* Darwin afirma:

Sin embargo, debemos reconocer, como lo creo firmemente, que el hombre, con todas sus nobles cualidades, con la simpatía que siente por los más necesitados, con la benevolencia que manifiesta no sólo hacia los demás hombres sino hacia los más humildes seres vivos, con su inteligencia a imagen y semejanza de la de Dios, capaz de penetrar en los movimientos y la constitución del sistema solar -con todas sus elevadas capacidades-, sigue llevando en su interior el sello indeleble de sus bajos orígenes.[5]

Para evitar los errores de la simplificación acerca de la naturaleza humana, conviene identificar analíticamente tres capas en cada persona (decimos analíticamente, pues es imposible separarlas en la realidad). Una capa *biológica,* que no parece haber cambiado en el entorno de los últimos 150 000-200 000 años. Una capa *eto-lógica,* que determina nuestro comportamiento como especie y que muestra pequeñas variaciones en relación con el entorno social y natural (pero que demuestra que el

comportamiento social genera cambios biológicos que afectan a la conducta, esté relacionado con la tolerancia a la leche de vaca en occidente o la mayor resistencia al paludismo en pueblos orientales que viven del arroz). Y una capa *cultural,* que varía profundamente y que determina principalmente las diferencias visibles entre los pueblos y las personas. Sólo en la capa cultural, y apenas en la etológica podemos diferenciarnos los seres humanos. Pero seguiremos compartiendo el 999 por 1 000 de nuestro genoma. Un uno por mil de nuestras diferencias genéticas. Entender estas tres capas nos permite salirnos de cerradas interpretaciones que, a priori, pretenden una bondad o maldad en los seres humanos que confunde más que explica. Asumir que el comportamiento humano no puede simplificarse en el monólogo de la maldad o la bondad intrínseca de la naturaleza humana, obliga a tratar las acciones humanas desde el diálogo, lo que inyecta dialéctica a la interpretación, más adecuada para explicar los comportamientos generosos y de los comportamientos egoístas que suceden constantemente en nuestro entorno y, lo que es más importante, contribuye a entender cuáles razones hay detrás de esos comportamientos.6

Como herencia de la Ilustración se ha cometido con frecuencia el error de pensar la naturaleza humana al margen de las sociedades concretas. La influencia ilustrada, especialmente a través del primer Rousseau, legó la idea de que el ser humano no solamente era “bueno”, sino que, además, era “perfectible”. Siendo así, cualquier tiempo futuro sería necesariamente mejor -se pensó de manera lineal-. Toda duda y todo problema los solucionaría una idea abstracta de Progreso. La responsabilidad del ser humano quedaba escondida en ese torrente de la historia que llevaría a un mundo mejor. Se cayó así en un reduccionismo con demasiados lastres del pasado. Clérigos y científicos han compartido durante cuatro siglos esa forma de pensar.

Esa simplificación llevó al pensamiento emancipador a no prestar la suficiente atención a las instituciones, a los valores, al control ejercido por la propia sociedad y a la importancia de una educación liberadora (no adoctrinadora). La idea del hombre y la mujer como seres sujetos a comportamientos extremos -el egoísmo o la solidaridad- es una herencia del pensamiento judeocristiano, heredero a su vez del pensamiento griego, de la separación entre cuerpo y mente y de la cesura entre opinión -la que se obtiene a través de los sentidos- y verdad -la que permite la mente-. Es la confrontación entre un mundo perfecto y un mundo imperfecto, entre Dios

y el Diablo, entre la luz y las tinieblas, entre el orden y el desorden.

Una reconstrucción del mundo sobre dicotomías, sobre pares contrapuestos que, pese a aparentar simetría, siempre deja a uno de los elementos en el lado de los perdedores. Un pensamiento que opera con jerarquías y que necesita siempre leyes que digan lo que pertenece al cielo y lo que pertenece al infierno, lo que está arriba o abajo, lo que es relevante o lo que tiene un interés sólo subordinado. En el mundo griego, los dioses interactuaban con los hombres (recuérdese a Ulises en su camino de regreso a Ítaca). En el México precolombino, Huitzilopochtli sale del submundo para obrar sobre la Tierra. El cristianismo le extirpó la dialéctica a ese pensamiento. Los actos de Dios no pueden ser cuestionados ni se les puede imputar pasiones o matices que nieguen su condición absoluta.

Esa forma de pensar dejó una impronta de hierro. La fe de los sacerdotes fue más tarde apropiada por los científicos en la modernidad, y de ahí, difuminada posteriormente por toda la sociedad. El "imperialismo" cristiano, impregnado en las instituciones de la Iglesia, dejó su huella para los siglos. Desde entonces, nos orientamos con catecismos, sea la Biblia, el Manifiesto Comunista, las leyes de los ingenieros, las normas económicas del Consenso de Washington, las leyes del valor, un paradigma científico, las señales de los mercados o los informativos de la CNN. El pensamiento se fue esclerotizando conforme se fue institucionalizando. En Occidente, la mujer no puede entenderse fuera de su relación con el hombre, el Sur sin su dependencia del Norte, el esclavo sin su vinculación al amo. Pensar "por fuera de la totalidad", esto es, reconocer lo que hay en la mujer, el Sur, el esclavo o el trabajador al margen de su *opuesto,* es una tarea que aumentaría el conocimiento y, de ahí, la libertad.[7] Romper el esquema de dominación escondido en esta forma de pensar convertiría al propio pensamiento en *subversivo* (la *versión* que se obtiene cuando se miran las cosas desde el *subsuelo).* Por definición, las instituciones -lo que *está,* el *statu quo,* el establecimiento- no toleran bien las discrepancias. Hoy Jesucristo sería un peligroso disidente. Francisco de Asís un antisocial. Como sabemos, en muchas partes del planeta, la esperanza de vida de la disidencia está muy por debajo de los treinta y tres años.

Este error de concepción acerca de la naturaleza humana, necesitada de simplificar el asunto con definiciones absolutas de "bondad" o "maldad" ha sido común porque la herencia ilustrada, cargada con sus premisas morales de progresión, ha incorporado la exigencia de cambios urgentes en su

reflexión política. El marxismo fue definido como la "filosofía de la praxis". Y como planteó el mismo Marx en su Tesis 11 sobre Feuerbach, de lo que se trata no es de interpretar la realidad, sino de transformarla. "La razón en marcha", como reza la letra de "La Internacional", tenía que incorporar como un dato duro la generosidad infinita de los que luchan por la transformación.

Pero el ímpetu del cambio no siempre ha brindado lucidez para entender algunas cosas. Confundiendo esos momentos políticos por excelencia que son las transiciones, las rebeliones y las revoluciones, con frecuencia se ha ignorado que el grado de politización de esas circunstancias es fruto de un contexto social peculiar. Enseña la experiencia que el "interés público" siempre ha funcionado como un péndulo, recuperando, tras los momentos de efervescencia social, comportamientos individualistas cuando no egoístas e insolidarios.8 Pensar que el ciudadano normal es el "ciudadano total" (veinticuatro horas de activismo y entrega) genera grandes distorsiones. Hay un punto balanceado (y nunca estático) entre el desinterés total por lo público y esa condición de "indispensable" que entregaba Brecht a los que luchaban toda la vida. Sin olvidar que hay un millón de formas diferentes de trabajar para la comunidad. No caben en ningún recetario. Contrario a esta evidencia, ha sido común crear tablas de la ley social, con inflexibles etiquetas otorgadas por quienes se autonombran Moisés y tenían relación directa con la Verdad (con mayúsculas). Toda ortodoxia requiere de herejes que permiten a los sacerdotes sancionar el desviacionismo y marcar la ruta correcta. La función sacerdotal es la misma, se llame curia, sanedrín, vanguardia, sujeto revolucionario, clase preferente, agente histórico o se vista rigurosamente con la túnica respectiva de la orden. Llegado este punto, la tentación de silenciar a los disidentes, de poblar las cárceles, de usar los paredones, de activar los psiquiátricos, de llenar los campos de reeducación, de cambiar la cultura por el adoctrinamiento, de hablar de patria y antipatria son muy altas. Hay una relación directa entre una mala comprensión de la naturaleza humana y los campos de concentración. Las tentaciones de perfección pecan de soberbia. Lo mejor, que es una entelequia de la mente que sirve para aumentar el impulso, se convierte también en muchas ocasiones en enemigo de lo bueno.

No obstante, negar la inherente "bondad" del ser humano no quiere decir que lo contrario sea cierto. Esa idea remite a Hobbes, quien siguiendo la matriz del pensamiento cristiano y resucitando a Plauto, estableció que el

hombre, *ángel caído,* es "un lobo para el hombre" abocado necesariamente al mal. La concepción infernal del ser humano es la que está detrás del darwinismo social, esa lucha por la supervivencia donde sólo los más aptos tendrían un espacio. Es lo que hay detrás de la idea de mercado capitalista que el neoliberalismo trasladó a su concepción de la sociedad. De la lucha de todos contra todos en el mercado sale el emprendedor triunfante, el "capitán de empresa", el exitoso triunfador. Como se pudo contemplar en el modelo neoliberal, es precisamente el ser humano entendido como estricto consumidor quien termina siendo un lobo para sí mismo, para otros hombres y para la biosfera.

Es conveniente avanzar y entender que el ser humano incorpora de nacimiento millones de años de evolución, de la misma manera que viene también programado para cambiar en virtud de los estímulos externos y de las características del entorno. Ya hemos dicho que para todo problema complejo hay una solución sencilla pero equivocada. Éste es uno de esos casos. La crítica de la política en el siglo XXI exige complejizar esa respuesta.

El ser humano tiene un fuerte instinto de supervivencia que se cumple tanto de forma individual -luchar por la satisfacción de las necesidades- como de forma grupal -establecer formas de división técnica del trabajo para cubrir las necesidades-. Somos indefensos por naturaleza, producto de dos sexos, que requerimos un extremo cuidado. Para poder salir del útero materno, necesitamos una cabeza pequeña, lo que determina que el tiempo que necesitamos para que nuestro órgano rector crezca -y podamos usar el lenguaje que suplió los colmillos perdidos- es un tiempo de estricta tutela. Sólo hemos sobrevivido gracias al acuerdo del macho y la hembra que procrean y a la pertenencia de éstos a un grupo que respeta esa relación.[9] De ahí que sea en las diferentes circunstancias sociales donde se encuentre la principal invitación a comportamientos egoístas o a comportamientos solidarios. En sociedades donde no se compite por los recursos y el colectivo es una referencia permanente, el ser humano desarrolla mayor empatía que allí donde la supervivencia es una tarea de cada cual contra el resto. La redistribución de la renta en Noruega se traduce en menor violencia que la que se sufre en los barrios pobres de Caracas, Medellín o el Distrito Federal de México. Mayor libertad sexual se traduce en menor violencia contra las mujeres. Mayor cultura se traduce en mayor capacidad de diálogo. Mayor distribución de la fuerza se traduce en menor posibilidad de que nadie abuse de ese recurso.

Ya hemos visto que las emociones están ancladas en nuestro cerebro reptiliano. Otorgan respuestas inmediatas orientadas por la idea de "peligro-beneficio". Pero también el *homo sapiens* ha desarrollado, más que cualquier otro animal, la neocorteza, hasta el punto de ser capaz de dar un salto -lo que hemos llamado *bucle-,* que sitúa las estrategias adaptativas en el largo plazo y en una perspectiva, basada en un conocimiento avanzado de nosotros mismos, inconcebible en cualquier otra especie.[10] [11] No es que ese *bucle* niegue los principios de la selección natural, sino que es capaz de situarla en un lugar tan elaborado que implica, a su vez, un salto evolutivo. Lo que algunos autores han llamado *selección multinivel* (una selección natural que opera en planos más elaborados que los de la supervivencia individual de los más aptos) está emparentado con la rima de un poema, los colores de un cuadro o las notas de una partitura, con el altruismo hacia aquellas personas que no conocemos -al margen de que vayamos o no a encontrarlas de nuevo-, con la capacidad de sentir el dolor de los demás, con nuestra capacidad de preguntarnos por cosas que no se ven y también de sospechar de las cosas que se ven, con el esfuerzo por hacer reír y con la invención de mundos más igualitarios después de que la cólera ante la injusticia se apacigua.

¿Mi sentido del yo es un subproducto? Lo siento mucho, pero así es [___]. Sugiero que se trata del intérprete del hemisferio izquierdo, que se ha inventado la teoría, el relato y la imagen que el yo tiene de sí mismo, reuniendo la información que recibe de distintas aferencias, del espacio de trabajo neuronal y de las estructuras cognoscitivas, y aglutinándola toda, creando así el yo, la autobiografía, a partir del caos de aferencias [_]. Mi idea es que el intérprete del hemisferio izquierdo es exclusivamente humano. Puede reunir información de una amplia variedad de fuentes, las mismas que están disponibles para otros animales, pero integra esta información de un modo único para crear nuestro yo autoconsciente. Aquí ha tenido lugar un cambio de fase. El grado en que los seres humanos son autoconscientes es único.[11]

Es lo que nos lleva a poder afirmar, como plenamente humanos, que en última instancia somos "pequeños prodigios de autorreferencia [_] impredecibles poemas que se escriben a sí mismos; vagos, metafóricos, ambiguos y, en ocasiones, insoportablemente bellos", en definitiva, que somos "un extraño bucle".[12]

Para explicar el hecho de que algunos individuos (en colonias de pájaros y

de abejas) se sacrificaban por la colectividad, Darwin postuló la necesidad de algo así como una *selección de grupo.* Durante un tiempo, esta idea fue descartada, desbancada por la más intuitiva idea de que el que sobrevive individualmente es el que ha ganado. La idea del *gen egoísta* (Dawkins) era funcional a la construcción neoliberal de la vida social, entendida como una lucha de todos contra todos, anclada precisamente en la idea de que la selección natural opera sobre los genes de los supervivientes. Fue William Hamilton quien sugirió el atractivo principio de la *selección familiar* en los años sesenta del siglo xx. Según este principio, demostrado en algunos insectos y mamíferos, la aptitud familiar también colabora en el éxito reproductivo. Las capacidades de los familiares se vinculan a las propias, de manera que un sacrificio lo es menos si el beneficiado es un familiar cercano.

Como expresó sarcásticamente el genetista (y marxista) inglés John Burdon Sanderson Haldane, "Daría mi vida por dos hermanos u ocho primos", algo *sensato,* desde esta perspectiva, pues cada descendiente de los hermanos garantizan el 50% de la propia carga genética. Es relevante notar que los grupos van a funcionar como unidades adaptativas siempre y cuando existan sacrificios mutuos (los semáforos dejan de funcionar como *límites habilitantes,* esto es, dejan de *habilitar* la convivencia social si no son respetados por todos los conductores). La reciprocidad, una vez más, se convierte en la piedra de toque de funcionamiento del modelo.[13]

La idea de una *selección de grupo* (y también una selección *multinivel)* requiere mayor capacidad de construcción de escenarios y, por tanto, mayores capacidades cognitivas. Su referencia es a más largo plazo y es capaz, igualmente, de valorar escenarios más complejos; es, digamos, más *inteligente.* Ve más lejos. De nada sirve que el más apto logre descendencia si el grupo no tiene garantías de supervivencia. El más apto habrá tenido éxito individual pero perecerá él o su descendencia cuando lo haga su colonia mal cohesionada. Los grupos internamente altruistas tienen mayor probabilidad de supervivencia que los grupos egoístas, por mucho que en estos últimos haya individuos supuestamente aptos con madera de ganadores.Todos estos aspectos insisten igualmente en el hecho de que el cerebro humano es, en realidad, un cerebro social articulado para dar respuesta a la complejidad creciente de los grupos humanos que encontraron en esa sociedad mayor eficiencia material y mayor seguridad respecto de los depredadores.

Los millones de años que tiene detrás nuestro cerebro le hicieron responder a tres grandes estrategias adaptativas (que coinciden con la idea que venimos repitiendo, esto es, que todo lo que hacemos es para burlar la muerte): la selección natural de grupo (con el efecto de lograr evidentes mejoras en aspectos como la caza o la defensa), una selección sexual, que ha llevado a los seres humanos a garantizar su *inversión* en paternidad y maternidad (los hombres, acompañando en el cuidado femenino de su descendencia; las mujeres, poniendo mayor empeño en la selección del padre y garantizando el desarrollo de las crías); y los efectos de asociación que generaba la necesidad de mayores proteínas para un cerebro con un metabolismo costoso. Cocinar los alimentos permitió liberar tiempo al facilitar un menor uso de energía en el consumo y la digestión de los alimentos (los chimpancés, que no saben hacer fuego, dedican el 50% de su tiempo de vigilia a masticar la durísima carne que comen o los fibrosos vegetales de su dieta cotidiana). Es evidente que la vida social otorgó las ventajas de una mayor eficiencia. Como viene insistiendo Lynn Margulis, el neodarwinismo que hace un énfasis excesivo en la competición entre individuos egoístas es una "caricatura victoriana". Resulta evidente que los microbios que acaban con todas sus víctimas perecen como resultado de su propia agresión.[14]

Pero también implicó algo paradójico: los que ayudan en la obtención de alimentos o en la defensa del grupo son también los principales competidores en el acceso a los recursos (lo que ocurre igualmente con los miembros de la misma especie pertenecientes a otros grupos). La llamada *hipótesis del cerebro social* sostiene que el desarrollo de nuestro cerebro se vincula directamente con el procesamiento de las *habilidades sociales*. El tamaño del grupo se fue vinculando al desarrollo de la neocorteza cerebral, algo en lo que, en términos físicos, no hemos avanzado mucho (aunque sí en términos tecnológicos; ¿Qué sería de nosotros sin nuestros zapatos, sin nuestras gafas, sin aspirinas, sin arados, sin electricidad, sin guitarras ni libros y sin internet?). El tamaño del cerebro vino marcado, en el proceso evolutivo, por cuatro grandes requisitos: la cantidad de individuos que se podían despiojar como forma de mantener la cohesión social (en el caso de los humanos, de aquellos con los que podemos mantener una conversación intrascendente); las estrategias de apareamiento (donde se sugiere que la capacidad verbal masculina también fue una garantía de éxito sexual); la posibilidad de manipulación de los demás sin violencia (engaños y coaliciones como estrategia para evitar conflictos y conseguir objetivos); y el cumplimiento de las reglas del juego social. Entre 150 y

200 personas son las que pueden convivir sin una organización jerárquica. Es el ámbito de las lealtades, de las personas a las que les harías un favor, de las personas a las que puedes hacer seguimiento. Esto es válido para una unidad militar, una organización política o las redes sociales (¿cuántos *amigos* puede alguien tener realmente en Facebook?). Es cierto que el desarrollo tecnológico abre nuevas vías que rompe el ámbito físico en donde esto tenía lugar, pero no por ello dejamos de tener las capacidades físicas ligadas al desarrollo de nuestro cerebro.15

Para Marc Hauser, los seres humanos nacen con reglas morales abstractas (está plenamente comprobada la aversión innata al incesto, como forma de prevenir los problemas de salud que causaría el mismo), así como la capacidad de incorporar otras en virtud del marco cultural en el que nos desarrollemos. Hauser afirma que esas reglas morales -recordemos que De Waal considera a los chimpancés *shakespearianos* por su inclinación a radicalizar las emociones- están vinculadas a la defensa del territorio, a la formación de coaliciones con el fin de garantizar comida, territorio y sexo y, de manera especial, a la reciprocidad (garantía biológica de mantenimiento de la cohesión del grupo). Una vez más, estas estrategias están vinculadas a unas capacidades que son exclusivamente humanas: la capacidad de diferir en el tiempo las recompensas (la capacidad de inhibir una acción con el fin de obtener una recompensa mayor posteriormente) y, algo esencial, detectar y castigar a los tramposos (tarea que Darwin ya situó en las religiones como forma de cohesión ligada a algo que se comparte y que, además, tiene la función de institucionalizar el *infierno* para los truhanes antes de que las jerarquías eclesiásticas se acostumbraran a sentarse en su misma mesa).16

Jonathan Haidt, Joseph Craig y Selin Kesebir han establecido, sobre la base de la selección natural, cinco módulos morales que operarían en la práctica totalidad de las culturas del mundo (aunque dejan claro que no pretenden crear una taxonomía comprensiva que reúna todas las virtudes humanas). Se trataría de intentar identificar a los mejores candidatos para crear las bases fundacionales psicológicas (los mecanismos dentro de la cabeza) con los cuales las culturas han creado una enorme variedad de sistemas morales. Para ello establecen la existencia de una relación entre intuiciones innatas y las virtudes construidas culturalmente. Cinco serían las bases fundacionales de esta relación:17

# #

[illegible] de los deseos

[illegible] marcadas por esas

[illegible] rticales, tales como obediencia, respeto y el cumplimiento de los deberes asignados al cargo

[illegible] tales como lealtad, sacrificio propio y vigilancia frente a [illegible]

[illegible] humildad,

sinceridad

[illegible] y derechos

[illegible] dibujos animados

[illegible] sencadenantes originales)

#

[18] Elaboración propia a partir de: Jonathan Haidt y Craig Joseph, *op. cit.;* Jonathan Haidt y Selin Kesebir, *op. cit.*

Estos cinco módulos morales, señalan Haidt y Kesebir, se aproximan a las tres éticas del discurso establecidas por Shweder, Much, Mahapatra y Park.[18] Esas tres áreas de interés moral serían: la ética de la autonomía (vinculada al bienestar individual y muy referenciada a la ética del cuidado y a la idea de reciprocidad); la ética de la comunidad (protección de la familia, de la comunidad y del grupo que pueda entenderse como propio, y que se liga a la pertenencia, la lealtad y el respeto a la autoridad); y la ética de la divinidad (relacionada con el yo espiritual y la pureza física y mental, vinculada a su vez con el autocontrol y la resistencia a los placeres carnales).

Este esquema puede servirnos para analizar también las principales posiciones políticas, en virtud de qué tipos de valores morales se asumen. Haidt y Kesebir establecen, para el caso de los Estados Unidos (y basándose en los discursos religiosos), cómo los conservadores priorizan la pureza y la santidad junto al respeto a la autoridad y un sentido extremo de pertenencia al grupo. Por el contrario, los liberales harían hincapié en la reciprocidad, la justicia y el bienestar. Añadamos que estas dos grandes posiciones nos pueden también llevar a dos grandes referencias humanas respecto del planteamiento señalado de *burlar la muerte,* el miedo (a morir ahora) y la esperanza (de *burlar* la muerte simbólicamente desde la certeza de que llegará el momento definitivo). El *miedo,* activado por la amígdala, da respuestas inmediatas, reactivas, físicas, de autodefensa (es la encargada de responder a cualquier transgresión del territorio personal). La muerte

aparece como una amenaza inminente que suspende el entendimiento y reclama respuestas extremas. Perder un segundo en pensar el futuro puede hacerte perder el pellejo. Es puro presente.

Por el contrario, la *esperanza* es una construcción que requiere lenguaje y capacidad de abstracción para imaginar el futuro. Es un diálogo que necesita a los otros y se realiza un tiempo posterior. Es un proceso. La esperanza burla la muerte simbólicamente al asumir los elementos de permanencia que acompañan a la idea de verdad, de belleza y de bondad que se irán desplegando hacia delante (las cosas que son necesariamente más grandes que nosotros mismos y que nos engrandecen cuando podemos compartirlas, cuando podemos ser parte de ellas). El conservadurismo se vincula de manera más clara con el miedo. El progresismo, con la esperanza. Si las emociones son una racionalidad heredada de la evolución, si las emociones son las mediadoras entre nuestras intuiciones y nuestra conducta, parece sensato dialogar esas emociones compartidas camino del proceso de *humanización,* precisamente ese tipo de comportamiento a largo plazo que, lejos de las respuestas inmediatas, haga suya su propia capacidad y eleve el vuelo. Cuando la reciprocidad se vuelve compasión aparece la humanidad.[19]

Los avances en biología, sin embargo, invitan a complejizar la construcción de la ciencia social (lo que *complica* la gestión de lo público). Dicho de otra manera, lo que hoy sabemos del comportamiento de los organismos vivos hace aún más evidente que sólo caben respuestas complejas a sociedades complejas, a no ser que se quiera mutilar el cuerpo social queriendo regresar la pasta de dientes al interior del tubo. El paso en biología de la "moderna síntesis" (años cuarenta) a la "síntesis extendida" (años setenta), enmaraña las cosas al romper con tres "restricciones básicas" del modelo establecido en la síntesis moderna: el gradualismo (se han demostrado cambios "repentinos y drásticos en los sistemas dinámicos complejos", es decir, cambios discontinuos que incluyen formas de herencia que no están en los genes); el externalismo, que explicaba la adaptación a los cambios externos, de manera que la dirección del cambio evolutivo era producto de la selección natural (ahora, son "los organismos los que representan los determinantes de variación e innovación"); y el gencentrismo (desbordado por una explicación multicausal de la evolución, que incorpora "factores no programados del entorno, el desarrollo y la herencia"). Este avance abre grandes oportunidades para entender la influencia del medio. Los genes ya

no están encerrados en una burbuja conceptual herméticamente sellada, al abrigo de influencias del entorno, procesos reguladores, asociaciones de rasgos e interacciones con el resto del genoma. E incluso, surge un nuevo concepto, "evolutividad" *(evolvability)* esto es, la asunción de que las especies no son solamente el resultado de la supervivencia de los que mejor hayan evolucionado (se hayan adaptado), sino también de los dotados de mayor capacidad de evolucionar.[20]

La Fundación Templeton organizó un debate para celebrar el bicentenario del nacimiento de Charles Darwin (1809-1882). Invitó a especialistas en diferentes campos del saber vinculados a la evolución a contestar a la pregunta: "¿Explica la evolución la naturaleza humana?". Varias de las respuestas van en esta dirección. Francisco Ayala y Donald Bren afirman en su respuesta que:

Sólo hasta cierto punto [___]. Los seres humanos hemos propiciado un nuevo modo de evolución: la adaptación a través de la manipulación tecnológica y la cultura. Hemos desarrollado la capacidad de modificar entornos hostiles de acuerdo a la necesidad de nuestros genes [_]. Pero la cultura incluye mucho más que la adaptación al entorno, y va más allá de la ciencia y la tecnología. Incluye el arte y la literatura; la historia y las organizaciones políticas; la economía y los sistemas legales; la filosofía, la ética y la religión. Y estos importantes componentes de la naturaleza humana trascienden a la biología evolutiva y cualquier otra ciencia [_]. La ciencia no es la única forma de conocimiento [_]. La evolución nos dice mucho, pero no todo sobre la experiencia humana y sus discursos.[21]

Parece evidente que instituciones diseñadas para ayudar a los individuos en esta dirección se tornan imprescindibles. Si a la tensión entre la búsqueda inmediata de gratificación individual y el respeto a medio y largo plazo de la cohesión del grupo se añade el refuerzo de la lealtad a través de los pesos y contrapesos de una institucionalidad que garantice la justicia, tenemos que ese *entorno institucional virtuoso* brinda mayores posibilidades de comportamiento igualmente virtuoso. En otras palabras, la oferta pública de comportamientos cívicos genera respuestas cívicas. Tiene razón Elster cuando afirma: "La falacia moral radica en tratar a un interlocutor como si lo gobernaran los mecanismos biológicos, en vez de considerar que está abierto al razonamiento y la argumentación".[22]

El análisis de la naturaleza humana nos lleva a preguntarnos de nuevo por las claves del comportamiento. ¿Puede dar cuenta la elección racional de

nuestro comportamiento? Como venimos definiendo, sólo explica aquello que ve dentro de una sociedad que se ha empeñado en ocultar demasiadas cosas. Una vez que hemos asumido que las emociones desempeñan un papel relevante en la toma de decisiones, que lo que orienta el comportamiento es lo que llamamos *burlar la muerte,* y que el ser humano se ha diferenciado del resto de los animales al desarrollar una conciencia de sí mismo que no tiene ninguna otra especie, convendría complejizar la explicación de la naturaleza humana.

Este intento de encontrar una síntesis entre la naturaleza humana y la ciencia política nos lleva a un autor clásico maltratado por la sinceridad de sus comentarios. Maquiavelo, en *El príncipe,* afirmaba que en la realidad coincidían tres principios: fortuna, virtud y necesidad. En su conocido ejemplo del río que se desborda, las estructuras -expresado en la inexorabilidad de lo que mande la *fortuna*- constituyen los marcos obligatorios en donde se desarrolla la acción posible del príncipe y el pueblo: "creo que la fortuna es árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también es verdad que nos deja gobernar la otra mitad, o casi, a nosotros".[23] Frente a ese impedimento estructural (concebido como *fortuna* en el entorno medieval en el que se concibió), está la posibilidad de la *virtud,* la acción del Príncipe -individual o colectivo- que, contando con los datos de la realidad, incide en ella. Es el momento del agente, de los actores.

Pero no se detiene ahí el pensador florentino, sino que añade otro elemento, a menudo olvidado en los análisis de su obra. La *necesidad,* entendida como un momento de la conciencia que se posiciona frente a la realidad y completa el cuadro junto a *fortuna* y *virtud:* [...] si, como dije, era necesario para ver la virtud de Moisés que el pueblo de Israel estuviera esclavo de Egipto; y para conocer la grandeza de ánimo de Ciro, que los persas estuvieran oprimidos por los medas, y la excelencia de Teseo, que los atenienses estuvieran dispersos; igualmente ahora, para poder conocer la virtud de un espíritu italiano, era necesario que Italia se viera reducida a su actual situación, más esclava que los hebreos, más sometida que los persas, más dispersa que los atenienses.[24]

Es en este sentido que podemos entender la necesidad de: (1) incorporar en un mismo cuerpo analítico las teorías de la elección racional en lo que tienen de cierto del comportamiento individual (el interés particular), añadiéndole (2) las instituciones (como acuerdos dialogados que señalan

protocolos de comportamiento asumidos y que poseen carácter obligatorio), e, igualmente, (3) lo que Pizzorno llamó *círculo de reconocimiento,* esto es, ese espacio de referencia de cada cual que constituye el espejo en el cual valoramos nuestro comportamiento (que pueden ser las instituciones o también grupos políticos, religiosos o la propia familia)[26] y, en última instancia, el diálogo que cada ser humano mantenga con la posibilidad de un comportamiento altruista (con su enorme gradación, que puede ir de nada a todo). Resulta evidente que si las instituciones son construidas de manera dialogada, y ese diálogo está situado en el centro de la organización social, las mismas instituciones serán capaces de convertirse en el círculo de reconocimiento de los miembros del grupo gracias a su actualización constante en la vida cotidiana. De esa manera, la convivencia tomará otro rumbo y el *bucle* (y no los mercados, la competitividad, el egoísmo) será la norma de convivencia. Ni hará falta el policía ni llevaremos el policía dentro de la cabeza. Cuando alguien sabe lo que tiene que hacer, no hacen falta ni jueces ni verdugos, ni clérigos ni policías.[27]

La ocultación por parte del dinero de los procesos sociales (el dinero compra tiempo humano acumulado) lleva a que los que poseen mucho capital terminen deshumanizándose al cambiar de nombre a la explotación que realizan. Tener suficiente dinero para comprar un órgano humano o servicios sexuales de cualquier edad es la contraparte de la falta de dinero de quienes sufren ese intercambio. Hay una posesión de dinero por encima de la cual el ser humano se convierte en un monstruo desconectado del resto de seres humanos. Detrás de la riqueza no hay sino la apropiación del trabajo de decenas, cientos, miles, millones de personas. Cuando se sabe percibir, el dinero sí huele.

Quien pierde sus lazos sociales pierde sus compromisos con los demás. De ahí que el desarraigo, la separación de las raíces, deshumanice. La acumulación de dinero separa de la tierra. Es el riesgo de la globalización neoliberal, constructora del mundo como un "no lugar", como un espacio abierto sin fronteras, sin límites entre los seres humanos. Un paraíso sólo para la barbarie.

Hoy sabemos que las circunstancias hacen más por la transformación que el supuesto "hombre nuevo". De hecho, hoy conocemos que al menos un 7% de los genes humanos han variado en los últimos 5 000 años, cuando ya estábamos en entornos naturales humanizados.[28] Éste, como hemos visto durante el siglo xx, cae constantemente en vicios viejos en cuanto se relaja

la sanción social. Nuestra condición de *zoon politikon,* de animal social, tiene tanta fuerza que, incluso, lleva a modificaciones genéticas. Pueblos que viven de plantar arroz en humedales o que habitan en zonas con altas tasas de paludismo han desarrollado *alelos* (formas alternas de un gen) que les hacen más inmunes que otros pueblos al paludismo. Es cierto que aquí hay un elemento "ciego" (la naturaleza elimina a quien posee desventajas naturales y evita que su gen se herede), pero no es menos cierto que la actividad humana supera las limitaciones de la naturaleza (basta pensar en los partos por cesárea, ¿acaso debieran morir hoy todas las mujeres con caderas estrechas o que se enfrenten a partos difíciles?).

Todo esto insiste en la naturaleza social del ser humano. La conciencia diferente surge de vivir o pensar situaciones diferentes, aunque para esto último haga falta una poderosa imaginación. La oferta pública de los bienes básicos permitiría que la sociedad no fuera una selva enmascarada donde todos luchan contra todos en pos de la supervivencia. La vida social es, en última instancia, empatía. El comportamiento colectivo condiciona hasta casi la determinación el comportamiento individual.

Al renunciarse a la polémica acerca de la bondad o maldad del ser humano, se insistirá más en construir articulaciones sociales -instituciones, valores- que entiendan que los humanos que eluden su responsabilidad social, retroceden más atrás de los 150 000 años de la evolución como especie, y se sitúan más cerca de nuestros antecesores de los que nos separamos, regresando a la condición *pre homo.* Como vale decir que todavía no somos "humanos",[25] es necesario reforzar los mecanismos sociales que ayuden a caminar por un sendero de emancipación. La antropología que se corresponda con una democracia renovada va a ser necesariamente fronteriza, dialéctica, que hace de los límites no camisas de fuerza, sino cuencos donde no desperdiciarse. Se trata, pues, de identificar las posibilidades de un comportamiento que se caracterice por la autocontención, el humanismo fronterizo, la asunción de la finitud y el límite, en definitiva, la experiencia de la alteri-dad que nos ayude a definirnos en un diálogo permanente con los demás y nuestro entorno.[26]

Es momento, pues, de releer con nuevos ojos la bien conocida reflexión del Che Guevara en *El socialismo y el hombre en Cuba:*

Persiguiendo la quimera de realizar el socialismo con la ayuda de las armas melladas que nos legara el capitalismo (la mercancía como célula económica, la rentabilidad, el interés material individual como palanca,

etc.), se puede llegar a un callejón sin salida.

Y se arriba allí tras recorrer una larga distancia en la que los caminos se entrecruzan muchas veces y donde es difícil percibir el momento en que se equivocó la ruta. Entre tanto, la base económica adaptada ha hecho su trabajo de zapa sobre el desarrollo de la conciencia. Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo.

Lejos estaba el Che de pensar ingenuamente que bastaba cambiar la base económica para que brotara sin más el hombre concienciado. Y tampoco se le escapaba que el entrecruzamiento de caminos apenas dejaba espacio para saber qué era "lo puro". La perplejidad del Che es la perplejidad del siglo xx, concentrada en ese párrafo lleno de dramatismo. Perplejidad tan obstinada como la certeza de que la realidad no se deja reducir a teorías maniqueas ni a mecanicismos simples. ¿Tan fuerte es el capitalismo como para mellar las armas de la transformación y la conciencia? ¿Qué hace que los seres humanos construyan tantas defensas contra el dolor social? ¿No es una señal de impotencia dejarlo todo al venturoso día en que, por arte de magia, llegue el hombre nuevo? ¿Y no será quizá el hombre nuevo la antesala de un nuevo catecismo que divide a los seres humanos en dioses y bestias? Para responder a estas preguntas, como venimos afirmando, se necesita algo más que una férrea voluntad. Hace falta pensar *mejor* para desbordar a la modernidad; hace falta organizarse *mejor,* para desbordar al Estado. Hace falta producir *mejor* para desbordar el capitalismo. El hombre nuevo es, como la Ítaca del poema de Cavafis, no una meta, sino una razón para ponerse en camino.[27]

1

The Future of the Political Studies", en *European Political Science,* n. 3, 1, Essex,

87

2

Fritjof Capra, *El tao de la física,* Málaga, Sirio, 2005.

3

Son conocidos experimentos en donde un chimpancé renuncia a accionar una palanca que le gratifica con un plátano porque al tiempo otro chimpancé en una jaula colindante recibe una descarga eléctrica. Más recientemente, otros experimentos muestran cómo chimpancés socorren a congéneres en peligro o consuelan a otros apesadumbrados. Cuando se afirma que "es más fácil sacar al mono de la jungla que a la jungla del mono", se está también afirmando que en nuestros antepasados primates ya existían principios morales (los que se basan en la reciprocidad). Cuando en otro experimento un chimpancé recibe una evidente mayor ración de comida por parte del vigilante, inmediatamente reclama al celador que haga lo mismo con los demás para evitar algún castigo del colectivo por el privilegio. Al igual, un mono contento y ufano por haber recibido como alimento una rodaja de pepino, monta posteriormente en cólera y termina tirando una nueva raja de pepino cuando, a partir de la cuarta o quinta vez, el chimpancé de la jaula de al lado recibe en el experimento una uva cada vez que él recibe el hasta hacía un momento delicioso vegetal. Véase *op. cit,* Frans de Waal, *El mono que llevamos dentro.*

4

Experimentos recientes con monos capuchinos parecen demostrar la existencia de comportamientos altruistas débiles (hacer un esfuerzo para que un semejante obtenga alguna recompensa), pero sigue quedando muy lejos la posibilidad de que algún mono entre en un edificio en llamas a sacar a otros miembros de su especie. Michael S. Gazzaniga, *¿Qué nos hace humanos?, op. cit.*

5

Citado en Michael P. Ghiglieri, *El lado oscuro del hombre,* Barcelona, Tusquets, 2005, p. 287.

6

Esto se relaciona directamente con una de las tesis fuertes de este trabajo: entender el desbordamiento del capitalismo, de la modernidad y del estatismo como una estrategia de mayor complejidad que los otros comportamientos transformadores (el gradualismo del reformismo, el cambio inmediato y rupturista de la revolución, la capacidad de espera de la rebeldía y su confianza en el espontaneísmo). Para desbordar estos ámbitos es mejor entender las razones de lo que se quiere desbordar, para operar precisamente en donde son más débiles. El verdadero pensamiento político radical, el más transformador y emancipador es, pues, el que ayudara a lograr más resultados, siempre sin olvidar que los medios y los fines son dos caras de lo mismo (ni los atajos ni el fin justifican los medios, al contrario del quehacer que ha desarrollado la modernidad).

7

Boaventura de Sousa Santos, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires,* Buenos Aires, Clacso, 2006, p. 23 y *ss.*

8

Albert O. Hirschman, *Interés privado, acción pública,* FCE, México, D.F., 1986.

9

Pese a que todos los humanos, al nacer, parecen compartir una prácticamente idéntica base biológica y etológica (aunque aún no hay certeza sobre este aspecto), sabemos que va a ser en el desarrollo social donde esa biología y etología pueda desarrollarse o atrofiarse. Sin una nutrición adecuada y sin un afecto suficiente se producen atrofias y un menor desarrollo intelectual. La pobreza, el desarraigo familiar, los desplazamientos humanos forzados, las enfermedades son todos elementos que frenan la potencialidad de la naturaleza. De la misma manera, una persona descendiente de chinos que fuera desde su nacimiento trasladado a, pongamos por caso, Sevilla, tendría acento andaluz, respondería a las metáforas de la cultura andaluza y española y bien podría ser un excelente intérprete de música flamenca. Lo cultural, el ámbito social, es evidentemente el elemento determinante en el desarrollo humano una vez dados unos mínimos corporales.

10

Antonio Damasio, *Y el cerebro creó al hombre, op. cit,* pp. 401 y *ss.*

11

Michael S. Gazzaniga, *¿Qué nos hace humanos?La explicación científica de nuestra singularidad como especie, op. cit.,* pp. 310-12.

12

Douglas R. Hofstadter, *Yo soy un extraño bucle,* Barcelona, Tusquets, 2008, p. 431.

13

Véase Edward Osborne Wilson, "Kin Selection is the Key to Altruism: its Rise and Fall", en *Social Research,* 72(1), New York, 2005, pp. 159-166. David Sloan Wilson y Edward Osborne Wilson (2008), "Evolution 'for the good of the group'", en *American Scientist,* vol. 96(5), North Carolina, septiembre-octubre de 2008, pp. 380-389.

14

Véase Lynn Margulis, *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución,* Madrid, Debate, 2002. Igualmente Lynn Margulis y Dorion Sagan, *Captando genomas. Una teoría sobre el origen de las especies,* Barcelona, Kairós, 2003.

15

Para el desarrollo de la evolución del cerebro y la vida social, seguimos a Michael S. Gazza-niga, *¿Qué nos hace humanos?, op. cit,* pp. 91-169.

16

Ibídem, p. 141. Véase igualmente Marc D. Hauser, *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal,* Barcelona, Paidós, 2008.

17

Jonathan Haidt y Selin Kesebir, "Morality", en S. Fiske, D. Gilbert y G. Lindzey (eds.), *Handbook of Social Psychology,* vol. 1, Hoboken, Wiley, 2010, p. 821. El trabajo previo es: Jonathan Haidt y Craig Joseph, "Intuitive ethics: how innately prepared intuitions generate culturally variable virtues", en *Daedalus,* vol. 133, n. 4, otoño de 2004, pp. 55-66.

18

Véase Richard A. Schweder, Nancy C. Much, Manamohan Mahapatra y Lawrence Park, "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the 'Big Three' Explanations of suffering", en A. Brandt y P. Rozin (eds.), *Moralization and Health,* New York, Routledge, 1997, pp. 119-169 (disponible en: http://humdev.uchicago.edu/people/faculty/shweder.shtml).

19

Esto nos ayuda también a entender los diferentes lugares que ocupa América Latina, África, China o India por un lado, y Europa y Estados Unidos por otro a comienzos del siglo XXI, unos construyendo un tiempo signado por la esperanza, otros leyendo el tiempo desde la perspectiva del miedo. Como veremos más adelante, es algo desarrollado dentro de la teoría de marcos (*frames*) sobre la base del padre autoritario y sancionador y el padre comprensivo y respetuoso. Véase George Lakoff, *Puntos de reflexión. Manual del progresista,* Barcelona, Península, 2008.

20

La teoría de la evolución se basaba en tres teorías subsidiarias (la selección natural, la herencia y la variación fenotípica). Ahora, la apertura en estos tres campos abre la variabilidad al tener que entenderlos en su relación con su ambiente. La apertura en estos tres nuevos campos incluyen nuevas formas de plasticidad en el desarrollo del fenotipo -la expresión del genotipo, es decir, del contenido genético de cada individuo expresado en ADN, y a su vez convertido en rasgos particulares por la exposición a un ambiente- o formas de herencia que van más allá de los genes, así como la posibilidad de que la naturaleza dé saltos. Véase Luis Alonso, "Síntesis moderna" en *Investigación y ciencia,* noviembre de 2010, pp. 94-96. Igualmente Steven Johnson, *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software,* Madrid, Turner, 2003.

21

Véase: http://www.templeton.org/evolution/Essays/Ayala.pdf.

22

Jon Elster, *La explicación del comportamiento social, op. cit,* p. 43. En una entrevista con motivo de la concesión de un doctorado honoris causa en Argentina, el teórico social noruego resumía su postura de manera clara y rotunda: “Los seres humanos queremos ser racionales, no nos gusta ser meros juguetes de fuerzas psíquicas que actúan a nuestras espaldas. No nos enorgullecen nuestras caídas en la irracionalidad. Queremos tener razones para lo que hacemos. La mayoría de las personas no quiere verse como si sólo la moviera su interés personal. Los seres humanos tenemos dos grandes motivaciones para actuar: el motivo de la ganancia material y no ser vistos únicamente movidos por el motivo de ganancia material. Nadie quiere admitir ante otros que lo único que le interesa es su ganancia personal. A veces uno no quiere admitirlo siquiera consigo mismo”, en diario *Clarín,* 1 de enero de 2011.

23

Nicolás Maquiavelo, *El príncipe,* Madrid, Tecnos, 1993, p. 103.

24

Ibídem, p. 107.

25

Eudald Carbonell, y Robert Sala, *Aún no somos humanos: propuestas de humanización para el tercer milenio,* Barcelona, Península, 2002.

26

Jorge Riechmann, *op. cit, Gente que no quiere viajar a Marte,* p. 171.

27

Los caminos se conocen andándolos. Y es mejor desandar caminos que perderlos. Una enseñanza terrible del siglo XX es que, después de setenta años de supuesto socialismo, inmediatamente después de caer el régimen soviético apareció tal cual todo el pasado cuya desaparición se había promulgado. La realidad no se abole por decreto. Es por eso que conviene releer el mensaje guevariano con otros presupuestos. Detrás de la reflexión del guerrillero argentino está, hoy, la escuela de La Higuera y su pecho baleado; tras esa duda que expresa, late la tensión que llevaría al Che a no detenerse. La única posibilidad de avanzar en la emancipación consiste en inventar constantemente situaciones, en construir ese “equilibrio inestable” propio de todos los seres vivos. Si acaso llega un ser humano que esté más cerca del ideal de *homo sapiens* que del mono, será a través de mil mestizajes y superposiciones. El entrecruzamiento de caminos parece ser la única senda real que no está empedrada de las víctimas de la eterna Inquisición.

III. ¿CÓMO CONOCEMOS?

LOS NOMBRES CAMBIADOS DE LAS COSAS

1. Nombrar es mandar

Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de las cacerías las seguirán escribiendo los cazadores.

PROVERBIO AFRICANO *(recogido por Eduardo Galeano)*

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de tres siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diez siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro del llanero. Con una frase de Sieyés no se desestanca la sangre cuajada de la raza india.

JOSÉ Martí, *Nuestra América*

Quien repase los primeros párrafos del *Génesis* bíblico encontrará que entre Dios y Adán se repartieron sin mayor discusión los nombres de las cosas:

Dijo Dios: "Haya luz"; y hubo luz; "y a la luz llamó día, y a las tinieblas noche"; también, conforme avanzaban los días, "Llamó Dios al firmamento cielo"; y así con lo seco y la tierra, con la hierba, las lumbreras del cielo, los animales de la tierra, el cielo y el agua y, por fin, el hombre. Una vez creado a Adán, a su imagen y semejanza, "Dios trajo ante el hombre todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de los vivientes el que él les diera. Y dio el hombre nombre a todos [...]". Una vez extraída la mujer de la costilla de Adán, terminó la tarea nominadora: "Esta se llamará varona, porque del varón ha sido tomada".[1]

El mágico resultado de nominar tenía el efecto de apropiación generalizada. Sólo cuando fueron nombradas las cosas empezaron a existir. Este dominio interesaba a todo lo inmaterial, a los animales, plantas, aves e, incluso, a la

mujer, que por ser *creada* del hombre quedaba así sujeta desde su propio nombre a la autoridad masculina. Quien nomina, al fin y al cabo, manda.[1] [2]

Con los nombres, el ser humano clasifica lo que ve, inventa cosas que sólo existen porque se nombran (por ejemplo, las convenciones sociales) e, incluso, es capaz de hacer volar a su imaginación y observar lo que no alcanza con la vista (ya vimos que aprendió a pensar la posición de un animal a partir de la huella). No en vano, Sófocles, poniéndolo en la voz del conocido coro de *Antígona,* situó esa capacidad a la altura del genio modelador del lugar para la vida en comunidad:

Muchas cosas extrañas existen, pero ninguna más que el ser humano. Se enseñó a sí mismo el lenguaje y el pensamiento alado, y la furia constructora de ciudades.[3] [4]

Es posible acceder a mayores niveles de *verdad* cuando se rastrea el origen de las palabras (saber que los *rivales* eran los que estaban en las *riberas* de los ríos, que el *imbécil* es el que no tiene *báculo,* que el *salario* viene del pago en sal, que la *concordia* es unir los corazones, que *recordar* es volver a pasar por el corazón o que *competir* es ir juntos a una misma meta). Pero nombrar es traicionar. Al nombrar, el ser humano deja necesariamente cosas fuera del verbo y el sustantivo, pone énfasis en otras, fija la atención en un aspecto concreto y no en otro, se le van adhiriendo con el tiempo matices, contextos, significaciones, usos y abusos, en definitiva, interpreta la realidad, y luego la congela en *habitus* que se convierten en lastres para la emancipación. El concepto de *peligro* con el que nuestros antepasados sin lenguaje articulado se avisaban unos a otros de algo que amenazaba a la vida, nunca puede aprehenderse con la palabra *peligro.* “Cuando se oye una palabra -escribe George Lakoff-, se activa en el cerebro su marco (o su colección de marcos). Cambiar de marco es cambiar el modo que tiene la gente de ver el mundo. Es cambiar lo que se entiende por sentido común. Puesto que el lenguaje activa los marcos, los nuevos marcos requieren un nuevo lenguaje. Pensar de modo diferente requiere hablar de modo diferente.”[5]

Por eso, cuanta más gente participara en la nominación de las cosas, más cerca estarían los nombres de la experiencia particular de los miembros de una colectividad. Una comunidad que vive en la nieve tiene y necesita una docena de matices para el color blanco, de la misma manera que una sociedad agrícola conoce el nombre de las plantas y de sus propiedades. Las sociedades urbanas pierden el nombre de las plantas y de los animales -

inventa el de las calles-, y de la misma manera que la escritura rebajó la importancia de la memoria, la existencia de telefonía celular reconstruye todo nuestro imaginario.[5] Por eso, con tanta frecuencia traducir es igualmente traicionar. Y lo mismo ocurre con las mismas lenguas habladas en diferentes lugares (la arrogancia eurocéntrica pretendió durante mucho tiempo que el español, el inglés o el portugués hablado en otros países podía ser dictado por academias de la lengua de los países colonizadores). Por eso, reemplazar los nombres de las culturas sepulta la experiencia original de esas colectividades obligadas a usar acríticamente los nombres nacidos en otros contextos. Los conceptos importados pueden ser poco aptos para las exigencias sociales de sociedades con desarrollos diferentes, al igual que esos tejados para la nieve, propios de casas europeas, reproducidos por ricos aculturizados en zonas tropicales.

El habla, ese complejo proceso que resulta en el vibrar del aire, está detrás de quienes hoy somos. Ayudó a la mayor capacidad adaptativa del hombre de Cromagnon (de donde venimos los humanos) y, probablemente, tuvo que ver con el menor desarrollo y con la desaparición de los Neandertales (la otra gran rama reciente de homí-nidos).[6] En el desarrollo adaptativo, el habla ha superado a otros posibles desarrollos fisiológicos. Por ejemplo, para poder modular con precisión hemos desarrollado una *máquina de fonación* que nos ha llevado a perder otras ventajas físicas ligadas a la respiración y a la deglución simultáneas. Las dificultades que genera el hablar no las tienen ni los niños ni los monos (ambos pueden tragar y respirar al tiempo), pero la pérdida de esa capacidad se compensa con la organización social que permite un lenguaje abstracto. Nuestra condición bípeda, la construcción de instrumentos permitida por la posesión de un pulgar opuesto y una visión estereoscópica, la domesticación y socialización del fuego, el desarrollo de un habla compleja, el entierro de los muertos, las representaciones simbólicas son partes consecutivas del mismo desarrollo que nos hace humanos. Porque nuestro cerebro y demás desarrollos corporales lo permitieron nos comunicamos; porque la comunicación era eficaz, pudimos dotarnos de instrumentos y transmitir su tecnología; porque ese cerebro desarrollado reclamaba espacio, la mandíbula tuvo que ceder espacio y perdió fuerza. Porque necesitábamos pelear por los recursos, acumulamos conocimiento que nos permitió armarnos y como éramos monos armados, perdimos los colmillos.[6]

El ser humano, como ser social, es historia, pues la sociedad, siempre cambiante, cambia con ella nuestra condición. El peso de lo histórico que

se materializa en cada momento es, pues, superior a lo que permanece a lo largo del tiempo de la condición humana. El ser humano, una vez que da respuesta a lo que le hace humano, siempre está más cerca de sus determinantes sociales que de sus características genéticas. Quien niega u oculta la condición histórica del ser humano está recortando gravemente su realidad. De hecho, "en los últimos 10 000 años la evolución humana ha sido hasta 100 veces más rápida que en cualquier época anterior".7

Los contextos de cada momento suelen coincidir con los nombres que pone el poder en cada momento, y ese aroma que embriaga nos acompaña a lo largo de la historia.

Las palabras arraigan en la inteligencia y crecen con ella, pero traen antes la semilla de una herencia cultural que trasciende al individuo. Viven, pues, también en los sentimientos, forman parte del alma y duermen en la memoria. Y a veces se despiertan, y se muestran entonces con más vigor, porque surgen con la fuerza de los recuerdos descansados.

Son las palabras los embriones de las ideas, el germen del pensamiento, la estructura de las razones, pero su contenido excede la definición oficial y simple de los diccionarios. En ellos se nos presentan exactas, milimétricas, científicas... Y en esas relaciones frías y alfabéticas no está el interior de cada palabra, sino solamente su pórtico.

Nada podrá medir el espacio que ocupa una palabra en nuestra historia... Pero igual que se adquieren las herramientas para construir las oraciones, y así como se asumen involuntariamente las conjugaciones y las concordancias, también se interiorizan los significados; y las palabras consiguen perpetuarse, sumando lentamente las connotaciones de cuantas culturas las hayan utilizado.8

Quien interpreta propone un orden para enfrentar el *caos infinito* de lo real. Quien dice *privilegio* o reclama *nobleza* está alzándose sobre los que deja de considerar sus iguales. Los nombres son caminos en donde encauzamos el torrente de todo aquello con lo que tratamos en nuestra vida. Los nombres son *cauce,* pero también *cárcel.* Como dijimos, es en el mismo *Génesis* -parte del *Pentateuco,* cuna de buena parte de la cultura occidental- donde se establece desde el comienzo que hay cosas *prohibidas,* concretamente el árbol de la sabiduría, aquel que nos debiera ayudar a *ser como dioses.* El pensamiento religioso, cuando tiene fuerza, siempre termina traspasando a la sociedad. Las ciencias sociales recogieron

esta idea con el llamado “teorema de Thomas”: “Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias”.[9] [10]

Definir algo implica ubicarlo dentro de un marco. Es como trazar un mapa. Puede ser muy detallado (lo que nos impide usarlos para ir muy lejos debido a su gran detalle) o tosco (las indicaciones para encontrar una cabaña en el bosque que sacrifican el resto del entorno haciéndolo desaparecer). El ser humano, finito, no puede moverse si carece de mapas para cartografiar su territorio. De manera que quien nombra, hace valer, en resumidas cuentas, su interpretación de las cosas. Y esa interpretación, por lo común, beneficia a quien la hace. Nombrar es hacer política: obliga al colectivo que escucha esos nombres a interpretar la realidad de una manera concreta.

Es así como hay que entender ese esfuerzo por parte del *Poder* (entendido como un conjunto de particulares que ordenan al resto) de nominar y, en su caso, redenominar las cosas para apropiarse de ellas o para frenar su fuerza transformadora. No otra cosa hacía el bufón. Este personaje ambiguo podía ser, con su indignación de maltratado, un perfecto agitador político o también el desactivador de cualquier protesta al expresar en público de manera grotesca el malestar social, una caricaturización deforme que movía antes a la risa que a la rebelión. Muchas sátiras televisivas, supuestamente críticas, son servidores del poder por esa desdra-matización bufonesca. Parece que se ríen del poder, pero lo que en verdad hacen es disolver la posibilidad de debilitar al poder.[11]

Los nombres construyen tanto poder que Occidente ha dedicado enormes esfuerzos a unos pocos de ellos. Con sólo cuatro conceptos, la modernidad europea lanzó su red de poder al mundo. Así cuando construyó la imagen de un *Oriente* despótico y fundamentalista (una civilización que amenazaba a la cristiana); también cuando estableció que había seres humanos que eran *salvajes,* mitad hijos de Dios, mitad bestias o directamente alimañas, o cuando contrapuso a cultura *naturaleza,* un lugar ajeno al que depredar o someter (la Tierra, lugar a conquistar, pero también la mujer, naturaleza indómita, un ser cercano al barro y lo sensible y a refrenar según esa interpretación). Más recientemente armó la idea de la *modernización,* definiendo la necesidad de una vía por donde debían transitar todos los países que quisieran *prosperar.* Detrás de todos estos nombres, seguía el mito de Occidente: la idea de *progreso,* ese gran recorte de realidad que deja fuera parte sustancial de la vida social.[11]

Estos nombres jerarquizadores establecieron países modernos y países arcaicos, civilizados y bárbaros, inteligentes y naturales, que remata con la idea de *globalización*, palabra que, por su propia novedad, invita a olvidar todos los desmanes cometidos en nombre de la *modernización* y que convierte a las víctimas en sus propios verdugos condenados por su pereza o desidia, a ser *locales*.

Llamar a algo o a alguien *lo otro* es condenarlo, pues quien denomina está *descubriendo*, está comparándose y poniéndose por encima. No es lo mismo *encontrarse con* que *descubrir a.* El descubridor se torna rápidamente en *imperialista, rebautiza* las cosas para decir: "antes no estaba aquí, no es *original"*. El conquistador mide y etiqueta conforme a sus ideas previas. El que define, coloniza. El *oriental* era el bárbaro cuya civilización amenazaba a la Cristiandad. Las cruzadas se justificaban desde el momento en que el *otro* se construía como una amenaza potencial.[12] Cuando aparece el *indio,* aparece el ser inferior, el pecador, el destinado naturalmente a someterse. Al tiempo, necesariamente, desaparece el ser humano. Nombrar a los indios como inferiores, opinión que fray Bartolomé de las Casas negó en la Conferencia de Valladolid de 1550 frente a Juan de Sepúlveda, no era sino un artificio que permitía cohonestar la brutalidad de la explotación con el seguimiento recto de la doctrina eclesiástica. Las *guerras justas* de Francisco de Vitoria o el *derecho de los mares* de Grocio eran justificaciones imperiales para el dominio de España o de Holanda.

De la misma manera, nombrar a la *naturaleza* como algo externo invita a su dominio. La naturaleza, *cruel y despiadada,* obediente sólo a normas inhumanas, debía ser igualmente sometida. El precio de esa separación entre naturaleza y cultura es una de las peores herencias que ha legado el siglo XX a la siguiente centuria. Los científicos no tenían otra tarea que dominar la naturaleza, amenazando la sostenibilidad del planeta, el único que poseemos. Separar objeto y sujeto (por un lado la naturaleza, por otro, el científico que la estudiaba y manipulaba) fue una manera de operar de la burguesía que no se pondría en cuestión hasta el uso de la bomba atómica en 1945 contra población civil en Hiroshima y Nagasaki. Añadamos que la mujer, también considerada *naturaleza,* sigue aún hoy, ya entrado el siglo XXI, condenada a carecer de libertad propia pese a los muchos avances alcanzados. Al ser definida por los hombres, la palabra *mujer trae consigo* la sumisión que frena su emancipación.[13]

El psicólogo cognitivo George Lakoff ha trabajado sobre los marcos en

donde se ubica el pensamiento, que nos permiten ver las cosas, y, al tiempo, nos dicen cómo entenderlas. Sólo miramos lo que vemos, y lo que vemos es aquello que hemos aprendido a ver, tanto en nuestra experiencia individual como en nuestra experiencia como especie (en el bosque, como decíamos, el leñador ve cosas que para el habitante de la ciudad son invisibles, y de cualquier manera su mirada es la que le proporciona la visión estereoscópica y desde su posición bípeda). Esa educación construye las pistas en donde los hechos de los sentidos se enmarcan:

La gente piensa mediante marcos [...]. Si los hechos no encajan en un determinado marco, el marco se mantiene y los hechos rebotan. La neurociencia dice que cada uno de nuestros conceptos -los conceptos que estructuran nuestro modo de pensar a largo plazo- están incrustados en las sinapsis de nuestro cerebro. Los conceptos no son cosas que pueden cambiarse simplemente porque alguien nos cuente un hecho. Los hechos nos pueden mostrar, pero, para que nosotros podamos darles sentido, tienen que encajar con lo que está ya en la sinapsis del cerebro. De lo contrario, los hechos entran y salen inmediatamente. No se los oye, o no se los acepta como hechos, o nos confunden. ¿Por qué habrán dicho eso? Entonces calificamos el hecho de irracional, de enloquecido o de estúpido.[14]

Es el caso conocido de los dos perfiles o el jarrón planteado por el danés Edgar Rubin en torno a 1915, donde miraremos una u otra cosa dependiendo de qué veamos. Si vemos la copa, miraremos la copa; si vemos los dos rostros, miraremos los dos rostros:[15]

¿Significa esto que no hay posibilidad de entendimiento sobre bases objetivas? Ese relativismo ya no tiene el lugar que tuvo en el pasado. Uno de los elementos centrales que defiende el *realismo* dentro de la filosofía del lenguaje es la existencia de un mundo real al margen de nuestras representaciones. Es la fragancia de la rosa que no varía aunque cambie su

nombre.16 Esto no significa que no haya fenómenos claramente dependientes de nuestra mente (el dinero, la propiedad, el matrimonio, una guerra o un cóctel, todos sometidos a un acuerdo respecto de lo que deben significar), sino que "existe un mundo real que es total y absolutamente independiente de todas nuestras representaciones, pensamientos, sentimientos, opiniones, lenguaje, discurso, textos, etc.".17 La diferencia no está en la objetividad, sino en quién define en qué consiste esa objetividad. Nadie dudaría que exista el petróleo. Pero para una empresa de hidrocarburos o un economista tradicional, estaríamos ante un recurso económico. Para un ecologista o un economista avanzado, ante una fuente de calentamiento global y de desequilibrio ecológico si se extrae de la tierra a un ritmo descompensado en relación a lo que tardó en producirse. Para un indígena, puede ser una parte de la *Pachamama* -la madre Tierra- donde descansan los antepasados.

Esto trae consigo varios problemas que, pese a su complejidad, conviene clarificar. No olvidemos que los que definen la objetividad de una realidad están sujetos a su condición social. Son seres humanos. (Es clara, por ejemplo, la influencia que ha tenido en el desarrollo de la ciencia el que haya sido realizado por hombres -no mujeres-, por europeos -no gente de otras latitudes más templadas- y por personas acomodadas -no rehenes de las necesidades-). Frente a las teorías idealistas, que niegan que podamos acceder al *mundo real,* el realismo está en disposición de rendir cuentas de aquello que define como existente (de referirse a ello para definirlo, no sólo para inventarlo). Una tercera posición, que es la que nos interesa resaltar, coincide en que es posible definir lo real, pero solamente es posible hacerlo de manera colectiva y participada para que lo real no se convierta en una cárcel para algunos seres humanos. Como ocurre con la democracia deliberativa, cuya premisa es que participen en la deliberación los afectados, en la tarea de redenominación social deben participar todos los miembros de la sociedad. El derecho al alfabeto está en la base de la democracia.

Como se ha afirmado, hay cosas que sólo existen cuando existen las reglas que las conforman y esas reglas son aceptadas por todos los participantes. Si no se cumplen las reglas del ajedrez, es claro que no existe el ajedrez. De la misma forma, las normas sociales no regulan la sociedad, sino que son las que *crean* la sociedad. De hecho, la sociedad es la suma de los individuos más los lazos que tienen entre sí. En el fondo, lo que estamos reconociendo es el mundo que hay detrás de las palabras, pues detrás de

ellas hay cosas que existen y con las que nos vamos a relacionar de una manera o de otra. Deconstruir los nombres y redenominar la realidad aparecen como las primeras tareas de la emancipación social, en búsqueda de esa *genealogía* que nos permita identificar donde se trastocan las palabras y se alejan de las cosas.[18] Cuando desapareció la República Democrática Alemana y se unificó con la Alemania occidental, los niños cambiaron su cartilla escolar, que se llamaba "nuestro primer libro" por otra que se llamaba "mi primer libro", primer paso para incorporarse a la nueva realidad capitalista.

En definitiva, se trata de construir un acuerdo entre las palabras heredadas, la experiencia propia (individual) y la experiencia compartida. De rearmar un juego común donde cada elemento tenga responsabilidades particulares:

1. Las palabras heredadas no deben actuar como freno en el camino emancipador (por ejemplo, negando las alternativas de validez general que nazcan de colectivos organizados).

2. La experiencia propia no debe negar las constricciones materiales propias de nuestra interacción con el resto de elementos que configuran la sociedad y el planeta (sería lo que ocurriera cuando nuestro egoísmo nos llevase a confundir los intereses propios con las exigencias sociales).

3. La experiencia compartida debe estar dispuesta a darse nuevos nombres y a reconocer la realidad en ellos (por ejemplo, cuando considera inmoral la pederastia o el trabajo infantil).

4. Los nuevos nombres no pueden aislarse ni pretender sobrevivir en burbujas. Por el contrario, tienen que referenciarse en marcos sociales amplios que les permita *respirar* en su nueva significación.

5. De ahí que sea menester *despensar* palabras como *democracia, participación, igualdad, mujer, indígena, inmigrante, trabajo, medio ambiente* para *repensarlas* acompañadas de un marco de comprensión que en verdad las renueve y las ponga al servicio de cotas más altas de libertad y justicia.

Con este punto de partida podemos entender cuáles son los elementos objetivos que acompañan a toda sociedad sin caer en los errores conservadores del funcionalismo (primar el orden sobre el cambio) ni prescindir de ninguno de los elementos que forman parte de la existencia de

una sociedad (pretender que todo es producto de la ideología). Toda buena terapia reclama antes un buen diagnóstico.

2. Los falsos poetas del Poder: propagandistas, bufones, académicos

En mi soledad

he visto cosas muy claras

que no son verdad.

Antonio Machado, *Juan de Mairena*

Las *utopías* [los *no lugares]* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. Las *heterotopias* [los lugares diferentes] inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan.

Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*

Decía el escritor gallego Valle Inclán en *Luces de Bohemia* que los poetas tenían derecho al alfabeto y, en virtud de su dominio de las palabras, la facultad de rebautizar la realidad. Los poetas tapan para descubrir, velan para desvelar, miran en ángulos inverosímiles para enseñar lo sencillo. porque la poesía muestra lo que está ahí y no se ve, es por lo que tiene esa potencia subversiva. Los verdaderos poetas rara vez habitan las zonas grises de las dictaduras. Son reos de cárcel y exilio o agradecidos invitados en la corte. No lo dudó Platón, quien condenó a los poetas -en ese entonces memoriosos dueños de historias que eran orales- porque ponían en cuestión el reinado de los filósofos, nuevos dueños de las palabras esculpidas en la escritura. Poetas y amanuenses, escribas, albaceas y copistas sirven a diferentes señores. unos devuelven el legado verbal al pueblo; otros administran el legado del poder y lo perpetúan. Quien trabaja con las palabras discute con una memoria que tiene la fuerza de nuestra condición de animales racionales -las palabras vienen de muy lejos- y, por eso mismo, siempre que alguien quiera monopolizar el poder buscará ser el dueño de la palabra escrita. Los intermediarios de las palabras siempre rondarán las metas y comportamientos colectivos. Las fronteras entre el poeta, el bufón, el académico y el propagandista son tenues como la línea del

crepúsculo. Donde están ellos, siempre está el poder (manda A), el contrapoder (manda A o manda B) y el antipoder (no manda A ni manda B ni un próximo C).

Los que ejercen la dominación han usado la enorme fuerza de las palabras para convencer, han utilizado su eco profundo que viene de la lejanía de los siglos y que sigue orientando nuestro comportamiento. Todas las dictaduras, al igual que todas las democracias, siempre han venido antecedidas por palabras de exclusión o de integración, de autoritarismo o de tolerancia, de irracionalidad o de racionalidad. Las guillotinas, los pelotones de fusilamiento, los campos de concentración,

los genocidios, pero también el colonialismo, la exclusión, la lucha de todos contra todos están en las palabras previas de sus ejecutores. Controlar las fuentes del lenguaje es controlar las reservas energéticas del pensamiento. Pues en realidad, no hablamos el lenguaje, sino que somos hablados por él (¿quién podría salirse del lenguaje sin usar el lenguaje?). La capacidad de seducir y de ocultar de las palabras es tan grande, que cuando esa capacidad no se gestiona democráticamente, se convierte en un arma de manipulación masiva de efectos devastadores para el esfuerzo emancipador. Cuando la palabra está oculta en fortalezas sólo defiende a sus moradores. Sólo a través de la sátira, de coplas populares, de historias de esperanza, saltaban las palabras esos muros y regresaban a sus verdaderos moradores.[19]

Pero el siglo XX se empeñó en regresar a lugares comunes de la Edad Media. El desarrollo de esa centuria ha reservado esa capacidad a poderosos centros de dominación que se han arrogado de hecho esa posibilidad. Constantemente se asiste a un ejercicio, más grosero que sutil, de manipulación, que sitúa a los medios de comunicación y a los aparatos de reproducción del poder en una escala sin precedentes desde la invención de la imprenta. Si es verdad que nunca hubo tanta información como ahora, no deja de ser menos cierto que el *pensamiento único* nunca tuvo tanta capacidad de ser impuesto sobre tantas personas. La grosería de la falsificación no limita su eficacia, pues la repetición constante de esas *interpretaciones* en los medios, o la obligación de usar determinados conceptos para obtener recursos financieros (esas palabras obligatorias para obtener becas, proyectos de investigación, publicación de libros o, simplemente, estar a la moda intelectual) fuerza a su manejo y hace, en definitiva, comulgar con las ruedas de molino que hacen girar los

testamentarios de la *verdad.*

Como dios de un nuevo Génesis, el ejército norteamericano quita importancia a la vida y habla de *daños colaterales* en sus guerras. Los muertos y asesinados desaparecen de escena y habitan solamente los irreales espacios de las pantallas de cine. Elliot Abrams, acusado y condenado por el caso Iran-contra (tráfico de drogas por armas para los mercenarios que lucharon contra el Gobierno sandinista en Nicaragua) fue nombrado por George W. Bush "Subasesor de Seguridad Nacional para Estrategia de Democracia Global". ¿Cómo puede estar un criminal detrás de esta pomposa denominación? Las rebajas de impuestos a los ricos, las denominó la Administración Bush como "alivio fiscal", lo que convertía al Estado en delincuente y a los ricos en víctimas. Como ocurre con las coronaciones reales, cuanto menos racional es el poder, más necesita engalanarse.

Las autoridades de los Estados Unidos se refieren a "procedimientos de facilitación de ulterior información", para evitar la dureza y contundencia de la palabra "tortura". De la misma manera, para las instancias financieras internacionales de Washington la corrupción no es sino *beneficio extraordinario no consignado* o *partidas presupuestarias reasignadas unilateralmente.* Desde el Vaticano se sugiere que, frente a la expresión *pederastia,* usada por las asociaciones de padres y madres de afectados, convendría referirse sin más a "traición a la gracia del Orden sagrado", menos ominosa para los clérigos afectados. Juan Pablo II afirmaría, en medio de la crisis por las numerosas acusaciones a sacerdotes católicos por abusos a menores, que lo que ocurría era, simplemente, que algunos estaban cediendo "a las peores manifestaciones del *mysterium iniquitatis* que actúa en el mundo". Una resurrección del latín litúrgico (reintroducido posteriormente en las misas por su sucesor, Benedicto XVI) que ha servido desde el Concilio de Trento para crear distancia entre los creyentes y las jerarquías de la Iglesia.

La lista es interminable. Señalemos que estos ejercicios, con el tiempo, construyen un nuevo lenguaje atravesado, como siempre, de ideología, pero con la facultad de desactivar los conflictos más inmediatos. No olvidemos que hoy llamamos *democracia* a algo que difícilmente podría recibir ese nombre apenas hace treinta años (Robert Dahl, un autor liberal, prefirió hablar de *poliarquía* para no malbaratar el nombre de la democracia aplicándolo a los actuales sistemas políticos occidentales). Hoy también

podemos decir que ya no hay despidos o pérdida de empleo sino ajustes de plantilla. Al igual, asumimos *flexibilización laboral* allí donde antaño estaba *precarización del trabajo.* En vez de estancamiento, *crecimiento cero.* Lo políticamente correcto se convierte, en nombre del respeto a los otros, en una enorme cortina de humo. Los años de uso de estos conceptos, junto a la cantidad y calidad de los órganos emisores de estos nombres han convertido estas nociones en un nuevo sentido común, en una expresión familiar asumida incluso por buena parte de los que se mueven en lógicas opuestas (por ejemplo, los sindicatos o los partidos de la izquierda).

Una década después de que las políticas del FMI generaran 15 millones de pobres en Argentina, los directivos del Fondo reconocieron que habían apoyado "políticas inadecuadas" que desembocaron en la crisis de 2001. Por supuesto que esa autocrítica, limitada a una mera enunciación, no significó un replanteamiento en la concepción económica neoliberal del FMI respecto de los débitos de los países deudores. Durante la crisis económica de octubre de 2008, que generó descomunales intervenciones públicas de centenares de miles de millones de dólares (cuando en los meses anteriores se habían negado cantidades incomparablemente menores para acabar con el hambre en el mundo, hacer una campaña global de vacunación, afiliar a los niños estadounidenses en la seguridad social o reducir el calentamiento global), apenas se pudieron escuchar peticiones de responsabilidad -y devolución del dinero o pago de un impuesto especial- a los presidentes de los bancos centrales, a los organismos de control y dirección de las bolsas, a los ejecutivos con contratos blindados de empresas quebradas o el cierre efectivo de los paraísos fiscales. La práctica nacionalización de la banca en los países occidentales, saludada por los voceros del neoliberalismo, no generó ningún *mea culpa,* sino que, muy al contrario, permitió escuchar que la intervención puntual del Estado -es decir, del dinero ciudadano- para salvar el sistema financiero era correcta y necesaria, siempre y cuando se retiraran y dejaran de nuevo al mercado libre hasta el próximo desequilibrio.[20]

Decir que la Tierra era plana la convirtió en plana para los hechos de la navegación (el cabo Finisterre en Galicia marcaba el *finis terrae* del mundo conocido). Las estrellas que no tienen nombre, *humanamente* no existen. En la tradición católica, los niños que morían no bautizados, iban al limbo (no tenían nombre, no estaban socializados, llevaban aún el pecado original, esto es, la condición de animal sometido a los instintos propios de los infantes que aún no tienen habla y, por tanto, carecen de

discernimiento). Los mercenarios de la *Contra* nicaragüense eran denominados por Reagan "guerreros de la libertad" y las elecciones en ese pequeño país en 1990, donde la gente tuvo que escoger entre sacar a los sandinistas del poder o continuar la guerra, fueron denominadas como "elecciones libres". Otro tanto ocurrió en 2005 con las elecciones en el Iraq ocupado por 200 000 marines (y donde, además, faltaban 150 000 muertos), comicios celebrados por los invasores como un hito del avance del mundo libre. En el lado contrario, ser señalado como subversivo puede costar la vida en países con conflicto civil. Cuando el presidente Uribe señaló a las ONG de Colombia como "amigas de los terroristas" las condenó a que sus miembros fueran asesinados por los paramilitares. Y otro tanto ocurrió en El Salvador en 1989 con el Rector de la Universidad Centroamericana, el jesuita Ellacuría (y otras siete personas asesinadas con él), cuando la UCA fue marcada como "refugio de subversivos" por el Gobierno del católico Alfredo Cristiani (sostenido por los Estados Unidos). Lo mismo que había ocurrido una década antes con Monseñor Romero (cuya tumba no quiso visitar Juan Pablo II en una visita en donde dio la comunión a los asesinos de éste). Lo expresaba sin ironía Hélder Cámara: "Si cuido a los pobres me llaman santo; si pregunto por qué son pobres me llaman comunista".

Pero no cualquiera tiene poder para construir realidad con los nombres. Cuando se manifestó el sida, se etiquetó como una enfermedad de drogadictos, prostitutas, negros y homosexuales, pese al amplio espectro de afectados por la enfermedad. Los más conspicuos representantes de la *década conservadora* (década prodigiosa que ha tenido la virtud de marcar todo el fin de siglo y el comienzo del actual) dijeron que se trataba de un castigo divino por haberse trascendido las fronteras del pecado. Como expresó Juan Pablo II, las nuevas Sodoma y Gomorra, ciudades de la transgresión, recibían su justa condena. Entre tanto, las mujeres iban convirtiéndose en principales portadoras por culpa de esa ocultación, en donde se escondían también sus maridos. La creación de asociaciones de víctimas del VIH, apoyadas por sus familiares, y que no admitían que la enfermedad se estigmatizara, ayudaron a la toma de conciencia (en 1989, en la V Conferencia Internacional de Sida en Montreal, los activistas tomaron la tribuna y lanzaron sus consignas). Pero hizo falta que líderes sociales nombrasen de manera diferente la enfermedad para que las autoridades -y la opinión pública- asumiera la solución. Rock Hudson (pareja recurrente en el cine de Doris Day, la novia de América) fue el primero de los famosos, en 1985, en romper con la enorme estigmatización

que existía hasta ese momento, anunciando su homosexualidad y su condición de portador del virus; el cantante Freddie Mercury del archifamoso grupo Queen hizo otro tanto a finales de 1991. Pero no todos fueron homosexuales. En noviembre de 1991, el jugador de la NBA Magic Johnson reconocería igualmente en rueda de prensa masiva portar el virus. El entonces presidente de los Estados Unidos, George Bush, afirmaría: "Para mí, Magic es un héroe, un héroe para cualquiera que ame el deporte". En 1993 sería el bailarín Rudolf Nureyev quien moría de sida, al igual que el tenista Arthur Ashe. Con esas conmociones, la sociedad occidental reconstruyó esa tragedia como un problema de todos. Hollywood, como gran vocero de la interpretación oficial, incorporaría al cine el nuevo tratamiento y los Oscar ayudarían a apropiar socialmente el nuevo tratamiento del tema (fue el caso del galardón al mejor actor en 1993 otorgado a Tom Hanks por su papel de enfermo de sida en *Philadelphia,* de Jonathan Demme). En el mundo occidental, el virus de inmunodeficiencia adquirida ya no es causa de muerte. Sigue siéndolo, por supuesto, en buena parte de Latinoamérica, África y Asia, donde no disponen de retrovirales.

Dejando de lado que la manipulación de las rosas esté a punto de hacer pasar a Julieta por mentirosa (las rosas ya no huelen, se las denomine como se las denomine), no deja de ser cierto que, más allá de los nombres, existe la posibilidad de cruzar las denominaciones heredadas de las cosas con la experiencia individual o colectiva de esas realidades. Detrás de cada nombre hay una *sustancia* histórica -la que comparten los miembros de una comunidad- sobre la que podemos ponernos de acuerdo en cada momento, actualizándola a través de un método deliberativo en el que todos participen en igualdad de condiciones. La subjetividad social -esa imagen que una sociedad tiene de sí misma- no es sino ese conjunto de nombres donde los seres humanos se reconocen en unos nombres comunes. Eso es lo que ocurre con cualquier identidad: construye una imagen con palabras que se comparten. Es una imagen -por ejemplo, la subjetividad de clase, construida con un estereotipo de lo que es un obrero, y al igual la indígena o la femenina- que viene del pasado y vive en el presente orientada por una senda que se abre camino hacia el futuro.

Por el contrario, no hay mayor ratonera que la de condenar a la inteligencia a pensar que sólo existe un presente desconectado de su pasado. Se trataría de defender que las cosas no sólo no son ahora de otra manera, sino que no han podido ser jamás de otra manera, que nunca fueron en realidad de otra manera y que no podrán ser de otra manera en el futuro. Por eso,

reconstruir el pasado buscando en él las claves de explicación y de justificación de los conflictos actuales (en marcha o potenciales) es un primer paso relevante en el camino de la emancipación. No hay reconstrucción política que no rastree en el imaginario social compartido las razones para los conflictos. Es ahí donde reposan las razones para la transformación social y las justificaciones de los esfuerzos que puede implicar salirse de la corriente marcada por los señores de las palabras.

Como señala Walter Benjamin en su "Tesis VII", hay que "cepillar la historia a contrapelo", para que salte lo que estaba escondido en la trama del tejido. Ahí aparecerán los iguales a las multitudes de hoy, la gente que ha sostenido el mundo y no ha obtenido todos sus dones: esclavos, siervos, campesinos, obreros, sindicalistas, minorías, mujeres, niños, maltratados, los vencidos y los mártires. Los *gran-^ des hombres,* vistos de cerca, suelen serlo porque poblaron su época de cadáveres. ^

Lo puso en forma de poema Brecht en su "Preguntas de un obrero lector":

¿Quién construyó Tebas, la de las siete puertas?

En los libros figuran los nombres de los reyes.

¿Arrastraron los reyes los bloques de piedra?

Y las varias veces destruida Babilonia,

¿quién la reconstruyó otras tantas?

¿En qué casas de la Lima que resplandecía de oro vivían los obreros de la construcción?

¿A dónde fueron, la noche en que se acabó la muralla china, los albañiles? La gran Roma

está llena de arcos de triunfo. ¿Quién los erigió? ¿Sobre quién triunfaron los césares? ¿Tenía Bizancio, tan cantada, sólo palacios para sus habitantes? Incluso en la fabulosa Atlántida clamaban en la noche en que se la tragó el mar los que se ahogarían llamando a sus esclavos.

El joven Alejandro conquistó la India.

¿Él solo?

César venció a los galos.

¿No llevaba con él un cocinero al menos?

El español Felipe lloró cuando su flota

Se hundió. ¿Sólo él lloraba?

Federico II venció en la Guerra de los Siete Años. ¿Quién Venció además de él?

Cada página una victoria.

¿Quién cocinó el banquete de la victoria?

Cada diez años un gran hombre.

¿Quién pagó los gastos?

Tantos relatos,

Tantas preguntas.

Y porque afecta a la mitad de la población mundial, cabe hacer un apartado para decir otro tanto de la construcción social de la mujer. Fue la francesa Simone de Beauvoir quien afirmó que "No se nace mujer: llega una a serlo", como forma de exigir ese papel negado por la construcción subalterna. Sólo con los cambios de los nombres van las mujeres apropiando una naturaleza diferente, asumiendo su cuerpo con la definición del mismo que ellas se dan, incorporando una ética del cuidado lejana de laboratorios y hospitales, fábricas y dormitorios concebidos como grandes empresas de la reproducción de la vida dominada por los hombres.

Por eso es tan relevante el "extrañamiento" de las palabras que propone Beauvoir (salirse de los nombres para poder ver las cosas): Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; la civilización en conjunto es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se define como femenino. Sólo la mediación de un ajeno puede constituir a un individuo en Otro.[21]

En definitiva, el dolor se soporta mejor cuando se sabe cuáles son sus

causas.

La conciencia “desdichada” (Hegel) abre paso para indagar sobre la dicha. Sentir dolor es el paso previo a la transformación social. A los deudos, hablar de *muertos* les ayuda más a explicar su dolor que cuando les argumentan las pérdidas desde las instancias oficiales como un daño colateral. Y cuando se enfrentan a su dolor, pueden encontrar caminos para exigir responsabilidades, evitar repeticiones, construir enseñanzas válidas para las generaciones futuras. Utilizar la conciencia del dolor para construir libertad.

1

Génesis 1, en *Sagrada Biblia,* Madrid, Nácar y Colunga, BAC, 1979, pp. 4-5.

2

Otro tanto se recogía en Babilonia (en el poema “Enuma elish”) o en la mitología del Egipto antiguo (“el pensamiento vino al corazón del dios y la pronunciación de su mandato hizo que este

3

pensamiento se transformara en realidad”). Véase Enzo del Búfalo, *Individuo, mercado y utopía: un ensayo genealógico,* Caracas, Monte Ávila Editores, 1998, p. 12.

4

Curioso resulta que en la misma *Antígona* se señale a la moneda (un acuerdo entre los seres humanos, una convención, un nombre) como destructora de ciudades. Los nombres hacen y deshacen. Y el dinero, como disolvente de los lazos sociales, ya generó la inquietud de la Grecia clásica por su capacidad destructiva.

5

George Lakoff, *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político,* Madrid, Editorial Complutense, 2007.

6

Eudald Carbonell y Robert Sala, *Planeta humano,* Barcelona, Península, 2000.

Igualmente, Jesús Mosterín, *La naturaleza humana, op. cit,* pp. 103-133.

7

Peter Ward, "El *homo sapiens* del futuro", en la revista *Investigación y ciencia,* enero de 2009, pp. 82-87.

8

Álex Grijelmo, *La seducción de las palabras,* Madrid, Suma de Letras, 2004, pp. 13-14.

9

Robert K. Merton, *Teoría y estructura social,* México, D.F., FCE, 1964.

10

Georges Balandier, *El poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación,* Barcelona, Paidós, 1994. Es igualmente el poder de los refranes, criticados con fuerza por su colaboración en el inmovilismo social (recuérdese la persistente crítica de Don Quijote a Sancho Panza por su desmesurado uso de ese "saber popular" recogido en los refranes). Como resume Gri-jelmo: "Tienen las palabras su propio significado y un poco del significado de cuantas las acompañaron, y mucho del significado que fueron adquiriendo en su lugar dentro de las frases, los dichos, los refranes". Álex Grijelmo, *op. cit,* p. 25.

11

Boaventura de Sousa Santos, "El fin de los descubrimientos imperiales", en Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política,* Madrid, Trotta (disponible también en Boaventura de Sousa Santos, *La caída del Ángelus Novus,* Bogotá, ILSA, 2003).

Baste comparar una barquichuela pesquera con una piscifactoría que incorpore todos los adelantos tecnológicos (recogida masiva, tratamiento, congelación, preparación, envasado, etc.). Mientras que el barco-factoría hace, en nombre del progreso, arcaico al pequeño barco, se produce un gran recorte de realidad, pues se oculta que es la embarcación tradicional la que garantiza la reproducción de los bancos de peces, la relación sostenible con el medio ambiente, así como la alimentación de la gente que vive en las zonas costeras. ¿Dónde quedan estos aspectos sustanciales en la concepción lineal de progreso que desprecia a la pequeña embarcación?

12

La fuerza de la construcción de Oriente como el otro enemigo llega hasta nuestros días: ahí está el choque de civilizaciones de Samuel Huntington o, en una línea menos belicosa pero no menos conservadora, el fin de la historia de Fukuyama.

13

Boaventura de Sousa Santos, *op. cit,* pp. 74-75.

14

George Lakoff, *op. cit.,* p. 39.

15

Imagen tomada de: http://en.wikipedia.org/wiki/Rubin_vase.

16

En el *Romeo y Julieta* de Shakespeare, la joven protagonista recuerda a Romeo enredado en las peleas entre los capuletos y los montescos: "Sólo tu nombre es mi enemigo. Tú eres tú mismo, seas Montesco o no. ¿Qué es Montesco? La mano no, ni el pie, ni el brazo ni la cara ni cualquier otra parte de un mancebo. ¡Si otro fuese tu nombre! ¿En un nombre qué hay? Lo que llamamos rosa aun con otro nombre mantendría el perfume; de ese modo Romeo, aunque Romeo nunca se llamase, conservaría la misma perfección, la misma, sin ese título. Romeo, dile adiós a tu nombre, pues que no forma parte de ti; y a cambio de ese nombre, tómame a mí, todo mi ser".

17

John R. Searle, *Mente, lenguaje y sociedad,* Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 24.

18

Este planteamiento es deudor claro del esquema de Michel Foucault. Este filósofo francés parte de la crítica al pensamiento inaugurada por la Ilustración (deudora a su vez de la crítica del Protestantismo, de la postulación de derechos naturales previos a cualquier Estado, y de la afirmación antiautoritaria de Descartes) y continúa cuestionando la autoridad de lo existente. Los siguientes pasos serán negar la verdad incuestionable de una ciencia autosatisfecha, de un Estado que se ve a sí mismo como la culminación de la Razón, o de un sistema capitalista que cree haber solventado de una vez por todas la escasez de los recursos. Puede consultarse Michael Foucault, *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta, 1992. Una buena introducción al pensamiento foucaultiano lo encontramos en Francisco Vázquez García, *Foucault. La historia como crítica de la razón,* Barcelona, Montesinos, 1995.

19

Roland Barthes, en su "Lección inaugural", vuelve a insistir en esta idea. Quizá los grandes hombres pueden intentar ese ejercicio (Abraham, Schopenhauer, Nietzsche...), pero "a nosotros, que no somos ni caballeros de la fe ni superhombres, sólo nos resta, si puedo así decirlo, hacer trampas con la lengua, hacerle trampas a la lengua. A esta fullería

saludable, a esta esquiva y magnífica engañifa que permite escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, por mi parte yo la llamo: literatura". Roland Barthes, "Lección inaugural", en *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del College de France,* México, D.F., Siglo XXI, 2004 (1978).

20

Esto, que puede parecer un sarcasmo, fue la argumentación repetida desde los sectores económicos hegemónicos. Puede verse la prensa de cualquier país entre los días 6 y 15 de octubre de 2008 para comprobar una multitud de ejemplos en esta dirección.

21

Simone de Beauvoir, *El segundo sexo,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1987 (1949).

IV. ¿CÓMO NOS ORGANIZAMOS? LA CUESTIÓN DEL CAMBIO SOCIAL: RAZONES PARA ESTAR PERPLEJOS

1. La estrategia del orden y el desorden

El presente no es sino una hipótesis de la cual aún no hemos salido.

ROBERT Musil, *El hombre sin atributos*

Pero oigo exclamar por doquier: ¡no razones! El oficial dice: ¡no razones, adiéstrate! El financista ¡no razones y paga! El pastor: ¡no razones, ten fe! (Un único señor dice en el mundo: ¡razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced!).

IMMANUEL Kant, *¿Qué es la Ilustración?* (refiriéndose al rey Federico II)

El orden social humano está siempre sujeto a su interrogación por parte de quienes lo integran. Ese orden social, por lo general, como ocurre con el lenguaje, viene dado, pues siempre se nace en un contexto social donde somos *socializados*. Como seres pensantes, las reflexiones sobre la sociedad que realizamos oscilan por encima y por debajo de la *realidad* gracias a nuestra capacidad de imaginar. Como vimos, cuando se piensa la sociedad por encima de la realidad el ser humano se imagina como un Dios (es la consideración de las personas como algo perfectible que puede comportarse como nos imaginamos que lo harían dioses virtuosos); cuando se piensa la sociedad por debajo de la realidad, se convierte al ser humano en bestias (animales que sólo respondemos a nuestros instintos de supervivencia). Pero no somos ni dioses ni bestias. Somos, únicamente -lo que no es poco- animales sociales que vivimos en la tensión entre nuestros deseos individuales y nuestra condición social. Como vimos citando las palabras de Rousseau en *El contrato social,* si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente, con el impedimento de que un gobierno tan perfecto no estaría destinado a los hombres.

Siempre que se habla de asuntos sociales se está presuponiendo la existencia de un *orden* social, de un acuerdo colectivo compartido acerca de la vida en común. Como es obvio, en la *jungla* del desorden sólo reina la incertidumbre. Donde no hubiera previsibilidad alguna del comportamiento de los otros y, por tanto, del propio comportamiento, no es posible articular ninguna vida en común al margen de la lucha de todos contra todos. Lo expresó Carl Schmitt: "no existe ninguna norma que pueda ser aplicable al caos". La vida social presupone, pues, confianza, reciprocidad, solidaridad entre los miembros que la integran (respetamos las normas en la medida en que esperamos que los demás las respeten; ejercemos la solidaridad con el grupo porque presuponemos que también seremos receptores de solidaridad si llegara el caso de necesitarla; tenemos una identidad porque la obtenemos devuelta en la identidad de los otros).[1] El orden social reduce la incertidumbre. Lo contrario, grandes franjas de incertidumbre son sinónimo de desorden social. En el *gobierno de las palabras,* se identifica como desgobierno una manifestación popular; en cambio, recordemos, no se habla de crisis de gobernabilidad cuando más de la mitad de la población pasa hambre o está subempleada. El riesgo se presenta como un requisito de los emprendedores, como un estímulo individual. Pero cuando el riesgo es colectivo se descalifica como contrario al orden.

Los acuerdos y desacuerdos sociales siempre se reflejan de una forma u otra. De ahí que en toda sociedad sean tan importantes las instituciones, pues son las que reflejan colectiva e individualmente ese acuerdo común, son su identidad y como tal la entregan reflejada a la sociedad en la que funcionan. Las teorías del *contrato social* (Hobbes, Locke, Montesquieu), aunque parten de una convención irreal (¿cuándo firmamos cada uno de nosotros ese contrato?) y refuerzan un consenso impuesto, aciertan en la metáfora de un cierto acuerdo, nacido de la socialización que cada cual posee, que es lo que permite la vida social. Y no olvidemos que las instituciones son protocolos de comportamiento, es decir, son palabras compartidas.[1] [2]

La ciencia, el derecho, la educación, los símbolos, la religión o la tradición son espejos de nuestras sociedades. Pero la sociedad siempre está más viva que sus reflejos. Es por esta relevancia de los *espejos* por lo que no hay que olvidar que, al final, estas instituciones, emancipadas de la sociedad que les dio vida, pueden convertirse en palos en las ruedas del avance social al pasar a reflejarse solamente a sí mismas y a su esclerosis. La sociedad, aun cambiando con mucha lentitud, evoluciona más de prisa que sus estatuas. Y

consideremos al tiempo que siempre hay “grupos de amigos de las estatuas” que encuentran algún tipo de satisfacción personal o privilegio particular en el mantenimiento de las mismas y el canto a su gloria.

No es extraño, por tanto, que una sociedad quiera verse reflejada en un momento dado en el espejo de la ciencia, del derecho o de la religión de su época (las tres grandes *estatuas* de nuestras sociedades) y, por eso mismo, reciba una imagen en donde no se reconozca. El espejo se ha vuelto mármol y nos vigila; mientras, la sociedad siente el vértigo de no verse reflejada. Debiéramos sentirnos identificados, parte de ellas, pero no nos encontramos y nos sentimos extranjeros.[3] Como en *El retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde, siempre terminamos hallando, en alguna habitación abandonada, el retrato real que ha ido envejeciendo por nosotros. Parece razonable, para evitar el terror de la falta de reconocimiento, acompasar las arrugas del rostro social con la imagen que recibimos cotidianamente de nosotros mismos. Las arrugas del día a día son, en definitiva, pruebas de que se ha vivido, reflejos de la experiencia, y enfrentarlas de manera repentina, como algo ajeno al propio hecho de vivir, sólo genera melancolía. Sin metáforas: hacen falta instituciones acompasadas en cada momento a la vida social.

Para que un orden social sea tal, goce de estabilidad y cumpla la razón de ser de la vida en común (la *vida buena* señalada por Aristóteles) debe tener éxito a la hora de poner en marcha y reproducir cuatro elementos (plenamente reales) que actúan como el cemento social que diferencia a una sociedad de un grupo de seres humanos sin vínculos compartidos. Esos elementos que construyen lo social son los lazos que dan la razón de ser a la vida en común. Quítense esas ligaduras y desaparecerá la sociedad, quedando en su lugar individuos aislados. Esos cuatro elementos nos otorgan un instrumento, un mapa para chequear los nervios sociales y saber dónde están los eslabones más débiles de la cadena.

Pierpaolo Donati ha desarrollado una teoría relacional de la sociedad sobre las bases del funcionalismo de Talcott Parsons, pero yendo mucho más allá de su esquema. Como él mismo afirma, el funcionalismo lleva necesariamente -por sus insuficiencias- al no funcionalismo, pero éste no puede explicarse con aquél. El sentido de la vida, la justicia, la utopía no pueden explicarse funcionalmente, a no ser que las diferentes funciones sociales se miren desde otra óptica más rica. No se niega lo funcional, sino

que se incorpora al conjunto de las relaciones sociales. No cuestiona, por ejemplo, la importancia de la reproducción económica, pero la entiende en el conjunto de la reproducción social, asumiendo que los medios de intercambio económico pueden ser más que los que contemplaba el funcionalismo clásico (una meta puede ser buscada por muchos medios diferentes). De esta manera, el análisis relacional rompe con una de las trabas principales del funcionalismo: el determinismo estructural. Con la mirada relacional se sale de perezosas explicaciones que niegan la importancia del pensamiento parsoniano -a menudo sin leerlo y más por el prurito de pertenecer a una cofradía de puros que heredan viejas pugnas- y, al tiempo, demuestra sus insuficiencias enriqueciéndolo.[4] Esta mirada relacional es plenamente consecuente con el análisis de "cómo somos" realizado en el capítulo II, donde lo que denominamos bucle, esto es, la asunción consciente de las ventajas de una selección de grupo, multinivel, propia del proceso de *humanización,* hace del altruismo recíproco una estrategia que da sentido a la finitud de la vida y mejora, además, la vida colectiva. Pero eso no implica que una sociedad que no cumpla los cuatro ámbitos de lo social pueda subsistir. La adaptación al entorno, las metas colectivas obligatorias, las normas interiorizadas y la identidad compartida (lo que Parsons desarrolló en su esquema AGIL) son requisitos funcionales de cualquier sociedad (que, en cualquier caso, estará en constante cambio). Algo similar desarrolla Jessop con su teoría del Estado al incorporar también el análisis de Luh-mann -heredero de Parsons- a sus explicaciones.

Esas interacciones las podemos dividir en cuatro subsistemas sociales que no se dan de manera aislada en la realidad pero que *des-anudamos* (es, como vimos, lo que significa la palabra *ana-lysis)* para entenderlos mejor. Serían los siguientes:

1. Una *economía,* articulada sobre la base de la división técnica del trabajo y la reproducción de las condiciones materiales de existencia.[5] Es el subsistema de la máxima necesidad y la mínima creatividad (es el más ligado a la materialidad de la vida, al que hay que dar siempre respuesta inmediata y en donde las capacidades de inventar son más limitadas). De no quedar garantizada la subsistencia material, los miembros de la sociedad morirían o buscarían otro entorno social más favorable, o se ubicarían dentro de un grupo social más exitoso. Es en la subsistencia material y en la reproducción (la base familiar) en donde se crean los lazos sociales más inmediatos. Quien no se beneficie de las bases económicas de una sociedad,

con toda seguridad terminará por sentirse ajeno a las obligaciones de la vida social. El fundamento de lo económico es la satisfacción de las necesidades de una comunidad. Una economía que no permita la reproducción material de un grupo no está cumpliendo su lógica específica.

2. Una estructura *política,* encargada de expresar y articular las metas y comportamientos colectivos que esa comunidad humana debe asumir y cumplir obligatoriamente en su desarrollo histórico. Toda sociedad tiene política. En otras palabras, en toda comunidad humana permanente existen lazos políticos, creados por los objetivos comunes que suelen estar representados históricamente por algún tipo de liderazgo (en términos teóricos podría prescindirse del líder, pero la experiencia histórica demuestra que la práctica totalidad de las comunidades humanas han organizado algún tipo de liderazgo que actúa como referente para la integración del grupo. Como las aves que emigran, siempre hay una marcando la senda -aunque no tiene por qué ser siempre la misma-). Lo que diferencia a la política de otras metas colectivas es que las metas que se definen son obligatorias. Por eso la guerra es la forma máxima de la política, la situación en donde más se obliga a los miembros de una comunidad a seguir los mandatos colectivos. La otra expresión máxima, que aún no conocemos, sería una sociedad donde la politización de cada ciudadano fuera tan absoluta que impediría los conflictos gracias a una fuerte autocontención.6 El sustrato de lo político es la probabilidad de que se cumplan las metas y comportamientos colectivos, es la exigibilidad de la sujeción a los comportamientos colectivos. Por eso, detrás de lo político siempre está el poder y el conflicto. Si desapareciera el conflicto, como veíamos, desaparecería la política.

3. Un *sistema normativo,* que es el conjunto de lazos que garantizan la cohesión del grupo, la base común para relacionarnos. Aquí están, en primer lugar, las reglas obligatorias y coercitivas del lenguaje compartido (hablar es una forma de comportamiento moral porque incorpora el respeto a las normas como forma de posibilitar el diálogo), así como los demás códigos que posibilitan las labores de integración (códigos jurídicos, pero también normas sociales, religiosas, etc.). El sistema normativo se basa en la reciprocidad. Es el ámbito de lo moral, el espacio donde el comportamiento se guía por la confianza en el cumplimiento por parte de los demás de esas normas. Es lo *social* de la sociedad, su esencia.

4. Una base *cultural,* como referencias expresivas colectivizadas que

permiten a los individuos disolverse en una identidad que los trasciende. La cultura suele estar articulada en torno a una religión común y en códigos expresivos y simbólicos compartidos tales como la lengua, el pasado compartido, los mitos nacionales o las referencias simbólicas. Es el ámbito de máxima creatividad y mínima necesidad (por eso es el de mayor vuelo y se sitúa, en un orden cibernético, en el extremo opuesto a la economía). Principalmente, busca dar respuesta a la certeza que tiene el ser humano respecto de la finitud de su vida. Vivimos en sociedad, en definitiva, para morirnos menos y morirnos mejor. Es hacer trascendente el morir, una facultad estrictamente humana, que busca formas de *religar* la situación actual con el origen y un después. De ahí que, la religión primero (porque religa), y después la nación -o la patria o la comunidad (porque dan sentido de continuidad)-, sean los garantes metafóricos de esa trascendencia. Ahí también es donde se entiende la fuerza del nacionalismo, en especial en los momentos de *globalización* donde la superación de fronteras genera un *extrañamiento del mundo* que provoca un regreso compulsivo y pendular a las certezas del clan. La patria, a fin de cuentas, es el barco que nos lleva, consciente o inconscientemente, desde la eternidad pasada a la eternidad futura, es el lugar donde están enterrados los muertos propios, la morada que nos espera y que procura tranquilidad a los vivos. Ahí es donde hay que entender la irracionalidad que produce, la violencia que desata cuando se siente *el nombre de la patria mancillado.*

Aunque hayamos separado estos cuatro elementos, están entremezclados en la vida social y entre ellos logran la sinergia necesaria para que una sociedad exista. Es importante retener que todos y cada uno de estos elementos son los que permiten que un grupo humano sea una *sociedad.* Si falla alguno de ellos, se puede intentar compensar esa debilidad reforzando los otros aspectos, pero será una solución momentánea que, de persistir, condena a la sociedad a desaparecer como tal. Intuitivamente esto es claro en el caso de lo económico (la viabilidad material) y de lo normativo (la vida social es, precisamente, el conjunto de las normas compartidas), aunque está más oculto en lo cultural (ya hemos dicho que toda sociedad es una forma de *burlar a la muerte)* y en lo político. En este último caso, podemos expresarlo desde otro ángulo.

La idea de *gobierno* (del griego *conducir)* es consustancial a todo ordenamiento social humano, pues toda sociedad es una agrupación que se *conduce* colectivamente hacia el futuro y para ello marca objetivos que

todos deben cumplir. Para expresarlo concretamente, en las sociedades actuales le corresponde a las elecciones construir esa idea de colectivo que se dirige a un mismo fin. La necesaria homogeneización que debe poseer todo cuerpo social la ha reducido el liberalismo al día de las elecciones (aunque sigue siendo cierto, en su favor, que en pocas actividades sociales políticas participa tanta gente como en las contiendas electorales). Por su parte, los líderes no son sino miembros que salen del grupo para que el grupo pueda reflejarse en ellos. El liderazgo es consustancial a lo político y es una señal de la especialización en ese ámbito. En conclusión, todas las sociedades humanas, al igual que necesitan reproducirse económicamente, integrarse normativamente y relacionarse culturalmente, tienen el elemento político como condición de existencia que les otorga homogeneidad y fortaleza frente a otros grupos. Aunque ninguno de estos aspectos, vistos aisladamente, pertenece en exclusiva a la raza humana. Desde hace relativamente poco tiempo sabemos que algunas sociedades animales, como los chimpancés, también poseen elementos políticos, económicos, normativos e, incluso, culturales, aunque les falta la idea de trascendencia.[7]

Es también claro que cuando alguien participa de un orden social, lo hace, bien de manera voluntaria, porque lo considera justo u obtiene algún tipo de beneficio, bien porque se ve obligado a ello, por ejemplo, cumpliendo con las leyes o mandatos bajo amenaza de sanciones o merced a una rutina sobre la que no se ha interrogado. Lo normal es que el ser humano, como el *animal social* que por definición es, entienda su mundo desde las coordenadas desde las cuales se ha socializado, de manera que salirse de ellas para observarse desde fuera es un ejercicio nada sencillo.[8] Esta condición es una baza a favor del conformismo. Variar los componentes normativos, económicos, políticos y culturales de una sociedad es bien complicado, porque al hacerlo se mueve el suelo *conceptual* -las referencias que tiene la gente respecto de su mundo- y que nos sostienen. Es más sencillo negar la realidad que cambiar los marcos conceptuales con los cuales la interpretamos. Están profundamente arraigados y por eso las sociedades cambian despacio y casi siempre de manera traumática. Aquí es donde se esconde la teoría funcionalista para justificar el orden y desatender los cambios sociales; igualmente, es donde hay que entender los cambios generacionales.[9]

Los miembros de la sociedad se comportan en virtud de protocolos compartidos, de manera que saben a qué atenerse si cumplen con el conjunto de requisitos que la sociedad les antepone para formar parte de

ella y puedan satisfacer sus expectativas según las opciones y la libertad de que disponen. De ahí que el *orden* social -el discurrir pacífico de la vida compartida- se haya visto por los científicos sociales como el elemento esencial de la sociedad. Y el elemento esencial del orden no es otro que el hecho de que las expectativas coincidan con lo que realmente se ofrece. Esto significa que para que haya orden social deben mantenerse congeladas las expectativas o deben incrementarse los logros sociales para que siempre coincidan. Como bien señaló Marx, el cambio tecnológico y los posicionamientos de los seres humanos al respecto varían estas relaciones y las obliga constantemente a reacomodarse. Orden y desorden vienen siempre de la mano.

Pero desde una perspectiva crítica, "lo que existe" no es sino un mito que esconde lo que podría existir. Conviene aclarar, por tanto, que el orden no es sino la otra cara del desorden. Si cualquier orden no entrara en desequilibrio, no avanzaría. El desorden es la garantía del surgimiento de nuevas estructuras. Por un principio de conservación de la vida, salvo que se perciba una amenaza directa a uno mismo o su entorno inmediato, el ser humano preferirá rehuir los conflictos. Para que el conflicto no estalle, haría falta que hubiera concordancia entre la forma en que se viven los conceptos por los miembros de la sociedad y el significado parcial que se le quiere atribuir desde el orden existente (una invasión en nombre de la democracia, la privatización del agua o las pensiones en nombre de la libertad individual, el aumento del coste de alimentos y medicinas en nombre de un supuesto bienestar colectivo, la mercantilización de los saberes tradicionales en nombre de la libertad de empresa, etc.). Ése es el momento en que los conceptos se convierten en motivos de opresión y, en una dialéctica negativa, de emancipación y transformación social. Expresar el dolor es una forma de pedagogía social. Y como los pueblos raramente se comportan de manera heroica, por eso es tan necesario recordar esos momentos de generosidad social que permiten alimentar el heroísmo en el presente. El sacrificio de ayer se convierte en una razón anticipada del sacrificio de hoy, en un ejemplo a seguir, en un *habitus* de compromiso con la democracia.

De ahí que en las ciencias sociales haya dos preguntas esenciales. La primera corresponde a la sociología y se interroga acerca de por qué cambian las sociedades.

¿Qué es lo que hace que podamos identificar fuertes diferencias entre las

sociedades agrarias, la organización feudal, el Renacimiento, las economías de base esclavista, los imperios precolombinos o las sociedades modernas? Las respuestas más famosas son la de Marx (la lucha de clases ligada al cambio tecnológico y al desajuste entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas), la de Weber (el proceso de racionalización y el desencantamiento del mundo), la de Durkheim (la especializa-ción funcional de las personas y los grupos sociales) y la de Tonnies (el paso de comunidades *cálidas* a sociedades *frías).* Parece que todos tienen parte de razón, aunque la explicación marxista parece seguir siendo la más omnicomprensiva, pues tiene detrás un elemento incuestionable tomado de la filosofía hegeliana de la historia: los que elaboran su dolor ponen en marcha la transformación social.[10] [11]

De la otra gran pregunta se encarga la ciencia política y se basa en el hecho de que no es evidente que alguien quiera hacer algo contra su voluntad. La pregunta en concreto es: ¿por qué obedecemos?

Podemos decir que obedecemos por cuatro grandes razones (nótese que hablamos de un *"nosotros",* de un grupo que comparte de alguna manera determinados principios; de lo contrario, si no hubiera una legitimidad *-lex íntima-* compartida, habría resistencias constantes que negarían la obediencia.[11] Dicho de manera más clara: siempre estamos refiriéndonos a grupos que comparten la vida social y todo lo que afirmamos debe entenderse en relación con ese grupo:

1. Obedecemos porque creemos, como explicó Weber, que el poder es legítimo y goza de uno de los siguientes tipos de *credibilidad política: legitimidad tradicional* (la que encarnan los que representan una tradición ancestral, como un chamán, un rey o un líder religioso); *legitimidad carismática* (la que goza alguien con una cualidad extra-ordinaria, por ejemplo un estratega militar o una persona eminente o que posee un saber excepcional); y *legitimidad legal-racional,* esto es, la legitimidad de quien reclama obediencia por haber cumplido los procedimientos necesarios para exigir obediencia (por ejemplo, los requisitos electorales al ganar unos comicios o el asentimiento de una asamblea).
Estos son "tipos puros", dándose en la realidad formas mestizadas. Sin duda la legitimidad legal-racional es la propia de nuestro tiempo (y condición necesaria dentro de las democracias parlamentarias), aunque aún hay gente que obedece a poderes tradicionales y, de manera creciente,

a poderes carismáticos (las autoridades religiosas, los supuestos *sabios* de los bancos centrales y de las instancias financieras internacionales, los gurús de la economía y la ciencia, juristas, ingenieros, médicos que se expresan en una jerga ininteligible e, incluso, personajes de la televisión trasladados a la política).[12] A su vez, la legitimidad legal-racional tiene tres justificaciones (aunque también pueden aplicarse a los otros dos tipos): legitimidad de *origen,* es decir, la legitimidad que proviene, por ejemplo, del pueblo soberano manifestada en elecciones o en referendo; legitimidad de *ejercicio,* esto es, el poder que ejerce el pueblo, en una democracia, directamente o a través de sus representantes, conforme a procedimientos que no se quiebran en el desarrollo del mandato; y legitimidad de *resultados,* esto es, la satisfacción de las promesas, sean la igualdad, el empleo, la identidad, la seguridad o las que se hayan establecido en el acuerdo colectivo.

2. Obedecemos, también por miedo a la *coacción.* De hecho, el Estado, la más perfecta organización para la obtención de obediencia, ha sido durante mucho tiempo un instrumento puro de ejercicio de la violencia al servicio de intereses particulares. Es el lado oscuro del Leviatán, su condición histórica de instrumento de clase, con su estela de guerras, invasiones y opresión, apenas ocultadas hoy por su éxito y por la falta de alternativas. Sin duda, en términos históricos ésta ha sido la razón originaria y la más repetida de entre los recursos del poder.

3. Siguiendo con el cuadro, obedecemos también por la sencilla razón de que creemos (otra vez los nombres) gozar de un *bienestar relativo* que, en términos comparativos, nos reconcilia con el sistema. Ese bienestar relativo lo podemos llamar *inclusión,* es decir, disfrutar de los beneficios de la vida social conforme a un patrón con el que nos medimos y nos satisfacemos o enojamos (estamos siempre hablando de un *bienestar relativo.* El mismo cuenco de arroz puede generar un profundo agradecimiento o ser el inicio de una revuelta). Esta inclusión incorpora a su vez cuatro ámbitos: a) el de la *identidad* y el *reconocimiento* (cada ser humano construye quien es, su subjetividad, en el reflejo de los otros: perder ese reconocimiento es perder la propia imagen. Los pueblos indígenas, que durante siglos no han tenido ciudadanía identitaria, difícilmente podían sentirse parte de la sociedad); b) *inclusión civil* (las garantías normativas que funcionen en el grupo, de manera que se brinde seguridad en esos ámbitos); c) *inclusión política* (participando de la definición y articulación de las metas colectivas obligatorias); d) *inclusión*

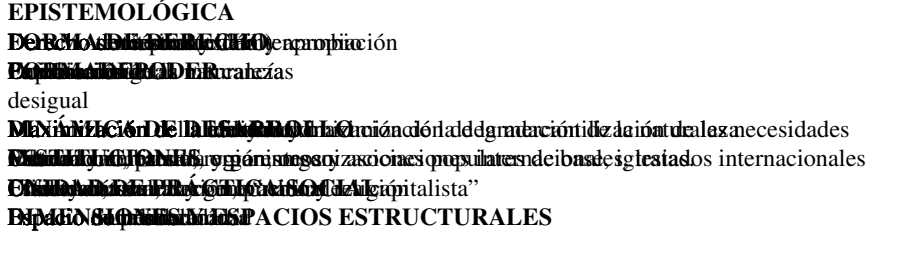
económica (recibir una parte considerada adecuada de los beneficios de la división técnica del trabajo que opera en el colectivo). Es importante señalar que ese bienestar puede leerse en términos particulares, familiares, de clan o, de manera más general, en relación con toda la comunidad o ámbitos más grandes. Son bien conocidos los casos de personas que, perteneciendo a estratos sociales acomodados, consagraron su vida a la inclusión de grupos excluidos (los casos del Buda, de Marx y Engels, del Che Guevara, junto a tantos otros, son emblemáticos)

4. Por último, un factor importante de obediencia es la *rutina,* lo que Bertrand de Jouvenel llamaba la "dimensión histórica del poder". Las instituciones son protocolos para inyectar una obediencia que, como vimos, no es evidente. Es la parte de regulación de la vida social, confrontada dialécticamente con la emancipación. De ahí que se socialice en la observancia de las normas y *habitus.* La rutina es lo que queda cuando se han silenciado históricamente las disidencias. Es el espacio del olvido. La imitación que le es propia al ser humano, también opera con la protesta y con su ausencia. Si no hay noticia de los conflictos, es más fácil que no haya reproducción del conflicto. Si se borra la memoria, se frena la disidencia. La conclusión es que se tiende a obedecer porque siempre se ha obedecido. No obedecer es abrir las puertas al sacrificio, y el ser humano, como animal, tiene un fuerte instinto de supervivencia. Karl W. Deutsch afirmará -con porcentajes que valen sobre todo como indicadores generales- que los "hábitos de obediencia son el socio invisible del gobierno", ya que "realizan más del 80% del trabajo".[12]

Estas razones de la obediencia, cuando articulan un grupo crítico de personas (es decir, con capacidad suficiente de lograr efectos sociales generales) que pueda reproducir el orden social, consiguen algo similar a lo que Gramsci denominó un "bloque histórico", esto es, una red social con capacidad de reproducir el proceso de acumulación, mantener el aparato del Estado y generar un proceso de conciencia que mantenga el aparato de dominación. Esto es, que sea hegemónico. Por el contrario, cuando desaparecen estos requisitos, encontramos por qué la obediencia puede abrir paso a un cambio social. Una mirada en negativo da las claves de muchos desórdenes sociales. Así tenemos que cuando las condiciones sociales cambian, cambia también la posibilidad de la obediencia. Una variación en la manera de pensar, operada por transformaciones materiales o por el nacimiento de nuevas representaciones, por nuevas formas de ver y entender la realidad, pone en cuestión la obediencia. Igual cuando el poder

pierde la legitimidad (esto es, cuando algún hecho logra que se deje de creer en la tradición, cuando se pierde una guerra o el liderazgo parece débil, enfermo o incapaz, cuando se incumplen los procedimientos o las promesas electorales, etc.). También cuando se reduce la coacción (como se vio en los momentos finales de la República Democrática Alemana o de la Unión Soviética); o en el momento en que cambia la sensación de bienestar; o si la rutina es puesta en cuestión. En todos estos casos, el cambio social empieza a operar con fuerza. El dolor empieza a transformarse en una conciencia que puede terminar en una forma de acción colectiva. En esa situación, el poder se adapta a las nuevas formas o corre el riesgo de no ser obedecido; en ese momento, solventa las demandas sociales, incrementa la represión y la propaganda o se prepara para salir de la posición de mando. El cambio social empieza a manifestarse de manera clara y las estatuas se caen de sus pedestales. El poder, entonces, se torna nostálgico y quiere regresar al tiempo en el que su mandato era más cómodo. Pero cuando la pasta de dientes sale fuera del tubo, intentar meterla dentro es un ejercicio vano.

Para que este análisis sea correcto, no hay que olvidar que el poder no se agota en el espacio del Estado. La obediencia no se reduce a los espacios donde la modernidad, como el príncipe en *La Cenicienta,* quiere ahormar a lo político. Hay política, obediencia y desobediencia, más allá y más acá del Estado. Como nos recuerda Santos,[13] el poder está desplegado en lugares en donde la tradición moderna no ha mirado. El siguiente cuadro ayuda a entender que los espacios donde coexisten dominantes y dominados son más amplios que los de la ciudadanía. Articular las condiciones de construir emancipación en esos ámbitos de dominación forma parte de la democracia del siglo xxi. Y forma parte de la *complejidad* consustancial a nuestra época.



2. Las transformaciones contemporáneas de la sociedaD

Uno de los factores de crisis en la vida social y política está en que los *vasos* en donde se contenía la vida social, los grandes recipientes en donde nos hemos entendido y cobijado colectivamente durante la modernidad, se han desbordado sin ninguna intención subsiguiente. Vimos que toda la relación política se explica por la tensión entre nuestra condición individual y nuestra realidad social, entre la tensión para satisfacer el interés individual y la doble exigencia de nuestra esencia social (necesitamos a los otros para realizarnos y, al tiempo, la libertad de los otros marca el límite de la nuestra). Si bien no pueden generalizarse los comportamientos, pues cada país responde a su propia historia, hasta los años setenta del siglo XX funcionó en el ámbito occidental un patrón político que tenía como referencia algún tipo de articulación entre los derechos civiles, los políticos, los sociales y los culturales (estos últimos más tardíos). En los países desarrollados adoptó la forma de Estado social. En los países en desarrollo, forma de Estado desarrollis-ta. Es la etapa conocida como *era keynesiana,* donde los incrementos de la productividad alcanzaron también a los trabajadores y trabajadoras.

La modernidad trajo la tensión dialéctica entre individuos y colectivos como una triangulación entre el Estado, el mercado y una comunidad o sociedad civil (donde partidos políticos y sindicatos eran los actores principales). De la tensión entre estos tres ámbitos resultaba una mayor articulación social hacia la *regulación* (limitación de la libertad colectiva) o la emancipación (organización social ligada a aumentar la libertad del conjunto). Hoy todo ese triángulo, cuya tensión construyó los derechos de ciudadanía, está en movimiento, principalmente por la desestructuración social creada por el ingreso del capitalismo en la globalización neoliberal y la crisis final del nuevo acuerdo económico que sustituyó al keynesia-nismo (el neoliberalismo). El Estado nacional, en su formulación como Estado social y democrático de derecho, sufrió los embates de la globalización neoliberal y de la hegemonía privatizadora y flexibilizadora; los partidos políticos y los sindicatos, integrantes ya del Estado, se muestran cada vez más incapaces de satisfacer las demandas de la sociedad civil, y muestran una falta creciente de valoración social; los sindicatos pierden afiliados, perplejos y rendidos ante los cambios en el mundo *fordista* del trabajo donde el pleno empleo era la característica esencial; el modelo patriarcal de familia, desestructurado por la ganancia de derechos de las mujeres y su incorporación al mercado laboral, no termina de

adaptarse a las nuevas posibilidades supuestamente infinitas; las Iglesias oficiales, desubicadas en dogmas y ritos anacrónicos, pugnan por mantener su sistema sin fisuras; la sexualidad, de satada de ligazones religiosas y autoritarias, se amplia a nuevos espacios de libertad, aunque también se ve amenazada por nuevas enfermedades; las ideologías, en crisis desde el hundimiento de la Unión Soviética y la proclamación del fin de la historia, no han aportado en los últimos años nada que no sea la petición de sincretismo; el mundo del trabajo, desorientado al perderse la memoria laboral personal e intergeneracional con la desestructuración de los derechos laborales, la flexibilidad y el crecimiento del paro, genera una desorientación medular; las ciudades, convertidas en apéndices del desmantelamiento del campo y de la *lumpen-proletarización* creciente, son lugares por excelencia de la representación del desarraigo. Por un lado, estamos ante cambios sociales que vienen de lejos, y, por otro, ante derrotas importantes del pensamiento y la praxis transformadoras.

El mundo lineal, donde existían explicaciones fáciles para casi cualquier interrogante social se ha desdibujado. Como expresaba el grafiti urbano con el que abríamos estas páginas, "cuando teníamos las respuestas nos cambiaron las preguntas" y la confusión ha sido utilizada para incrementar el desarraigo. La perplejidad la experimentan las sociedades occidentales en varios hechos evidentes: el crecimiento del alcoholismo, el tabaquismo y la drogadicción; el aumento del consumo de antidepresivos y de las enfermedades nerviosas; el aumento del suicidio como principal causa de mortalidad juvenil; la creciente oferta de libros de autoayuda que se convierten en la omnipresente oferta de solución individual ante la disolución de las recetas colectivas; el creciente recurso al esoterismo, los horóscopos y la astrología; la búsqueda de sucedáneos religiosos sencillos en la literatura o el cine; o el éxito de productos comerciales que dejan entrever tramas que explicarían parte de esa perplejidad (sea *The Matrix* de los hermanos Wachoswski, ^

El show de Truman, de Peter Weir, *El señor de los anillos* de Tolkien o *El código Da Vinci* de Dan Brown) o que recrean esa nueva comunidad virtual de vínculos débiles y nula responsabilidad que son las llamadas redes sociales (Facebook, Twitter, Tuenti, etc.). La brújula se ha extraviado y el viajero, sin mapas convincentes, anda desorientado en búsqueda de soluciones personales. Los cambios afectan todos los órdenes sociales y, como se ha afirmado, las transformaciones tecnológicas empujan a su vez transformaciones en las formas de relacionarnos socialmente. Así, nos

preguntamos con el Marx de *La miseria de la filosofía:* si el molino primitivo de viento se correspondía con una sociedad sometida al señor feudal, y el molino impulsado a vapor era una sociedad industrial dominada por el capital industrial, ¿dónde estamos ahora?

Si es cierto, como planteábamos, que el desarrollo científico está detrás de los cambios en lo que clásicamente se han llamado los modos de producción, conviene preguntarse por las transformaciones que ha experimentado la ciencia en el siglo XX para, así, entender mejor el lugar de las representaciones sociales.

Tengamos en cuenta que los científicos sociales, como elites que cuidan el saber que les ha hecho privilegiados, reproducen ese conocimiento que les ha otorgado el ascenso social, magnifican su poder, lo confiscan y lo administran. Por eso hay que tener bien en cuenta que una de las grandes tergiversaciones de lo político está en la *naturalización* del desarrollo tecnológico, es decir, en plantear que el avance de la ciencia es inevitable en sus consecuencias y formas conocidas. Como planteó la Escuela de Frankfurt, el positivismo es el *mito de lo que es,* mientras que el pensamiento crítico establece que lo existente no agota las posibilidades de la existencia.

Nada más lejos de la realidad, por tanto, que la existencia de un *destino tecnológico* inamovible, pues toda la investigación científica tiene detrás decisiones de carácter socio-político que, a su vez, están determinadas por voluntades y relaciones de poder. En conclusión, conviene entender, en primer lugar, cuáles han sido las transformaciones esenciales del campo científico en el siglo pasado, para repasar esas determinaciones políticas que han buscado recrear formas de dominación no democráticas apoyadas en desarrollos tecnológicos. Si la *gobernanza,* como concepto político de referencia en los inicios del siglo XXI, se refiere a la necesidad de superar la lógica lineal de unos Estados nacionales que determinan todo lo político, conviene entender previamente qué verdad incorpora esa petición de complejización de los actores políticos. Si es verdad que hoy sabemos que un copo de nieve más un copo de nieve más un copo de nieve puede ser un alud (y no tres copos de nieve), hay que preguntarse en la misma línea si el Estado, invariable en su forma esencial desde hace décadas, sirve para dar respuesta a una realidad cambiada y cambiante que no se deja ahormar en grandes explicaciones. Si la respuesta es negativa, hay que valorar qué actor o actores pueden cubrir el espacio que le correspondía

(incluido el de representar el compromiso ético de la sociedad).

De la misma manera, conviene entender cuánto de objetivo tiene esa reclamación de complejización de la política y cuánto de ideología. No olvidemos que las mejores trampas son aquellas que se mimetizan con la maleza del sitio, es decir, aquellas que incorporan parte de *verdad* en su propuesta analítica e ideológica. En conclusión, se han derrumbado algunas de las principales reglas intuitivas legadas por el mundo griego, principalmente esa que dice que hay proporcionalidad entre las causas y los efectos. El copo de nieve que genera el alud, la decisión que desata la revuelta, la inversión que quiebra la empresa, la gota que rebosa el vaso. Demos, pues, un par de vueltas más a la evolución de nuestra manera de pensar la "evolución" científica.

Siendo cierto que, como se decía al principio, los nombres crean realidades, el gran creador de *nombres* en el mundo occidental ha sido Platón (en consonancia con su maestro Sócrates).[14] Para el filósofo griego, la razón era capaz de solucionar todos los problemas humanos: bastaba el conocimiento para entender y arreglar el mundo. El que tuviera saber iba a ser necesariamente virtuoso, pues el conocimiento implicaba el acceso a las verdades eternas, sólo visibles a la razón. Esta forma de pensar dejaba poco resquicio para escapar en busca de versiones diferentes, para oponerse a los que ofician de intérpretes oficiales de *la verdad.*

Según Platón, había dos grandes realidades. Por un lado, el mundo de las ideas y de las formas, que gozaba de perfección y que podía expresarse matemáticamente; por otro, el mundo real, lleno de sombras imperfectas que el Demiurgo, ese divino primer motor inmutable, modeló a partir del caos, siguiendo el arquetipo de las ideas, y cuyo resultado distaba mucho del modelo ideal. Ese patrón platónico, donde las ideas y las formas expresaban cualidades divinas (simplicidad, armonía, regularidad) *externas a los seres humanos,* pasaron en la Edad Media por vía religiosa y de manera dogmática al pensamiento occidental. De ese trasvase se encargaron los albaceas del conocimiento de la época, los *Padres de la Iglesia,* como depositarios del saber y transmisores del mismo. A partir de la obra de San Jerónimo, San Gregorio Magno, San Ambrosio, Cirilo, Tertuliano y, especialmente, Agustín de Hipona, con su diferenciación entre *la ciudad terrena y la ciudad de Dios,* todo lo que no fuera cielo sería infierno, lo que no luz, tinieblas, lo que no orden, desorden, lo que no Dios, demonio, en un maniqueísmo que inundaría todo el pensamiento y la

interpretación occidentales de la realidad. La dureza de la lucha contra las *herejías,* comparable a la lucha del Estado contra algunas organizaciones disidentes, marcaron todo el proceso del tránsito a la modernidad. Como dijeron los españoles a los mayas: "o Satanás o Cristo". La riqueza del submundo del que provenía el dios de los mexicas, Huitzilopochtli, al igual que el Hades o el Averno clásicos, terminarían simplificándose, dejando de actuar como una parte real, moralmente mestiza y constitutiva del ser humano. El equilibro del ying y el yang desaparece cuando una de las partes es mera negación de la otra a la que necesita destruir.

Aún en el Renacimiento, Galileo dirá que el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático. Así sentó las bases del método científico, que busca las leyes eternas que rigen los fenómenos naturales. La fe del clérigo la heredará el científico transformándola en certidumbre. Entraba en juego la segunda modernidad, que dejaba atrás el humanismo renacentista y lo sustituía por el racionalismo. Pero la verdad seguía estando fuera de las realidades. Las leyes, dirá Newton, están fuera de las cosas. Seguía existiendo un Dios del que provenían las reglas. Fue el método científico el que empezó a aislar idealmente los sistemas dinámicos para adecuarlo al modelo construido. Descartes y su *El discurso del método* (1637) sentarán las bases de este principio donde operará una creciente separación entre la naturaleza y los seres humanos. De esta manera, se parcelaba la realidad y dejaba fuera todo aquello que no encajaba en el esquema. La modernidad hacía un recorte de realidad para adecuarla al análisis que se hacía de lo existente.[15] Como el conocimiento se asimiló a la cuantificación, todo lo que no se podía medir no existía. Como en el axioma platónico, *si la realidad no encaja con la teoría, peor para la realidad.* En la misma dirección, Allégre afirma que [...] por medio de una sucesión de pensadores herederos de Platón, que van de Descartes a Auguste Comte, se ha desarrollado [...] la idea de que en el desarrollo científico la abstracción es más importante que la observación y la experimentación, que el razonamiento deductivo supera al procedimiento inductivo.[16]

Hasta mediados del siglo xx, los cambios sociales siempre habían sido muy lentos. Ahora, las capacidades que se han abierto en la llamada sociedad de la información, junto a los cambios radicales en transportes y comunicaciones, nos obligan a matizar esta afirmación.[17] La forma lineal de pensar se ha ido rompiendo poco a poco, al tiempo que esa misma linealidad se está quebrando en la vida social, en especial en el mundo desarrollado. Henri Poincaré será el primero, en el siglo XIX que advertirá

de la inutilidad de buscar la perfección en lo meramente aparente (el microscopio ayudaría a mirar más cerca que el telescopio). La teoría de la relatividad demostraría posteriormente que las leyes de Newton no funcionan para ámbitos como la luz, y será Werner Heisenberg quien invalidará el modelo de Newton para el mundo subatómico. Las explicaciones racionalizadas sobre la base de *Dios,* propias del monoteísmo judeo-cristiano, empiezan a hacer agua y se abre el camino de la duda sin método cerrado, la posibilidad del fragmento y de la *irracionalidad,* el politeísmo descreído y la falta de referentes comunes. Frente a la uniformidad se postulará la *diversidad;* frente a la inmovilidad, el *dinamismo;* y frente a la simplificación, la *complejidad.* En conjunto, eso que, a falta de un nombre más conveniente, llamamos aquí *posmodernidad crítica* o también *poscolonialidad.*

Pero es importante entender que todo esto no ocurre exclusivamente en el campo de la ciencia. La teoría de la relatividad del campo científico termina por influir en la relativización de, por ejemplo, el mundo absoluto de los varones puesto en la agenda política por las mujeres. Y lo mismo ocurre con la relativización de la supremacía de blancos o criollos denunciada por los indígenas; o la primacía del modelo productivista denunciado por el ecologismo. O, como gran crítica, la relativización de la idea de progreso que había marcado indiscutiblemente el horizonte de la modernidad.

Lo contrario de Dios no tiene que ser el Diablo, de la misma manera que lo contrario del orden no tiene por qué ser el desorden. Las teorías del caos nos enseñan que hay órdenes diferentes que pese a no ser evidentes no dejan por ello de poseer regularidades. La gente entra en un vagón de metro con un orden caótico (si trazáramos una línea en la trayectoria de cada viajero, nos saldrían regularidades colectivas guiadas por lo que llamamos *atractores).*[19] Por el contrario, si se gritara "¡Fuego!" huirían, ahora sí, desordenadamente. La hoja cae del árbol con un orden caótico y la afluencia a una manifestación o a una marcha sigue la misma lógica. Se trata de conocer los determinantes, no de intentar forzar la realidad para hacerla más cuantificable y controlable. La pasta fuera del tubo dentífrico tiene un orden caótico. Por mucho que los que manejan el tapón quieran presentarlo como mero desorden. Añorar el orden del tubo sólo es un intento vano de recuperar el control por parte de los que fueron dueños del mismo.

En este desarrollo de lo que llamamos *posmodernidad crítica (o*

poscolonialidad en el discurso latinoamericano de Quijano, Mignolo, Dussel o Coronil) las fronteras se difuminan y las conciencias nacen o se transforman. Las fronteras de la *polis* (del Estado) se borran al dejar de ser realidades impenetrables (¿quién puede impedir el paso de una nube radiactiva, de una epidemia, de las ondas de un satélite o de las migraciones posibilitadas por los modernos medios de transporte y comunicación?). ¿Significa la difuminación de la *polis* que también se va a borrar la política? Ya vimos que eso no es posible. Siempre que haya sociedad habrá política. Lo que desaparece es su forma democrática, su presencia como diálogo. Difu-minarse no es sinónimo de borrarse. Es prácticamente imposible negar que estamos ante una nueva *gran bifurcación,* cuya trayectoria aún no conocemos pero que marca algunas tendencias claras:

1. Lo estatal ya no agota lo político, es decir, hay aspectos políticos que operan fuera del Estado pero que afectan a lo colectivo y marcan la senda del cuerpo social. Lo público ya no es monopolio de ese Estado que, como decían los laboristas ingleses de comienzos de siglo, debiera acompañar al ciudadano "de la cuna a la tumba". La confusión o identificación entre el Estado y la sociedad propia de los Estados sociales se clarifica y ambos ámbitos recobran vida independiente.

2. En esa dirección, los partidos y sindicatos, convertidos en parte del Estado, dejan de ser los únicos actores públicos, si bien siguen siendo los que obtienen mayores apoyos cuantitativos por parte de la población en muchos países. 18

3. A la reclamación de igualdad de derechos que operó durante los siglos XIX y XX hoy se une la reclamación del derecho a la diferencia. Es el derecho a la identidad, una reivindicación de un derecho colectivo que recupera una singularidad diferente del individualismo liberal. Son los llamados derechos de cuarta generación, basados en la petición de reconocimiento, tras los civiles, políticos y sociales, fundamentados en la petición de igualdad en esos ámbitos.

4. La fragmentación de lo político obliga a replantear la homogeneidad social. Queda abierta la forma en la que se va a recomponer lo colectivo, la identidad común, la referencia compartida de cada comunidad política, reconociéndose la imposibilidad de unificar de manera externa y forzada los fragmentos.

5. Estas transformaciones de lo político también expresan la derrota de

las fuerzas transformadoras. El capitalismo, sistema económico triunfante de la pugna entre capitalismo y socialismo en el siglo xx, ha operado su hegemonía en una nueva disolución de los lazos sociales al someter tanto al Estado como a la comunidad a la lógica del beneficio y el mercado.

6. El acortamiento del tiempo y el espacio logrado por el desarrollo tecnológico en transportes y comunicaciones replantea las escalas de lo político, obligando a rearticulaciones regionales y a reinvenciones locales que encuentren una nueva síntesis entre lo municipal, lo estatal y lo supranacional.

Como venimos señalando, el desconcierto debe incorporarse junto al descontento en el análisis transformador del nuevo siglo. Es indudable que estamos perplejos, que no hay mapas y que, por tanto, funcionamos sobre la base del "ensayo y error". Como decía Ortega en su *En torno a Galileo:* "no sabemos lo que nos pasa: eso es lo que pasa". No deja de ser paradójico que mucha gente de clase media de Europa cuelgue en sus casas la foto de Bettmann de 1932 donde unos obreros toman su almuerzo sentados sobre una viga en el aire en la construcción del Rockefeller Center. La foto es un reflejo de nostalgia de un izquierdismo en retirada. En la foto se presenta a la clase obrera *revolucionaria,* la que portaba la transformación radical del mundo pues aún se jugaba la vida colgando del andamio. Detrás de los obreros, el optimismo de la creación de las ciudades cuando aún la técnica no había venido a sembrar su destrucción durante la llamada segunda guerra mundial (1939-1945).[19] Los obreros, blancos (en verdad, indios seminolas con una capacidad especial para no tener vértigo, que utilizarían el dinero ganado en la obra para comprar las tierras de sus antepasados), están en la foto en un momento de descanso, lo que quita dramatismo a la imagen. ¿Se colgarían tantas reproducciones de esa obra en los comedores occidentales si la foto fuera la de alguno de los cientos de obreros caídos del andamio en el desarrollo de su trabajo? ¿Tendría el mismo efecto si los obreros fueran los actuales inmigrantes latinoamericanos o africanos que trabajan en la construcción en los países ricos? Por otro lado, ¿no llevarían esos mismos obreros hoy todas las medidas de seguridad que se han impuesto por las exigencias sindicales? ¿Tendría el mismo interés esa foto desprovista del *romanticismo del riesgo?* Es dudoso. La foto sólo sirve si alimenta una nostalgia desactivada de todo impulso transformador. La foto de los obreros devuelve, siquiera simbólicamente, la lucha de clases -una lucha de clases mellada- en un mundo en donde la técnica ya no se ve como

ideología y el consumo es un anhelo democratizador.

La desorientación cobra aún mayor fuerza por la fragmentación del espacio y el tiempo propio de la posmodernidad. El cubismo, que adelantó la reflexión sobre el acortamiento de las distancias que posibilitan los medios de comunicación y transporte, incorporó esa fragmentación de la mirada que cobra hoy toda su fuerza en el tránsito al nuevo siglo xxi. La ciudad, recipiente del mundo del trabajo anclado al territorio, expresa con contundencia las transformaciones. La fragmentación de la mirada se corresponde con el desarraigo de las grandes metrópolis, metáfora visual de la condición depredadora de una ordenación social que ya no tiene que rendir cuentas a los vecinos. Al respecto, escribe Pietro Barcellona:

Si en un lugar se produce sólo un pequeño segmento, un componente, quien vive en ese lugar no se reconoce en aquello que produce. Como consecuencia, la técnica anda por su lado y la cultura no merece ni ese nombre, porque ya no es la cultura del hacer, del construir. Esa ruptura produce una pérdida de socialización. La gente contempla menos su relación con los demás habitantes de un país, con una comunidad, y se hace asocial; piensa en sí misma como un individuo en relación con la fábrica mundial. No tiene ya un lugar donde encontrarse con los demás para trabajar, para hablar de política, de sus problemas... para socializarse. Esta ruptura es la que gobierna lo que llamo el sistema de las separaciones, porque el desarrollo en abstracto, sin relaciones con las necesidades, con la población, hace emerger la primacía de la técnica: la técnica se convierte en el gran tema de la historia, pues se piensa que producir medios hará posible realizar muchos fines. Pero de este modo se sacrifica la vida a la cultura de los medios y el medio por excelencia, el principal, es el dinero.[20]

1

Esto es lo que hay detrás de la preocupación ante un accidente sufrido por connacionales y la mayor frialdad ante el mismo hecho cuando afecta a personas de otro país. En términos comparativos, ¿cuántas páginas debiera destinar la prensa de cada país a catástrofes como la del sudeste asiático en enero de 2005, al terremoto de Haití de 2010 o a guerras como la de Iraq o a agresiones como la de Israel al Líbano en el verano de 2006, o a Gaza en 2008 y 2009, en caso de mantener una relación proporcional con el espacio concedido a un accidente dentro de las propias fronteras?

2

Un buen resumen de la importancia de las instituciones, como protocolos compartidos de comportamiento, aplicado a la economía lo encontramos en José Antonio Alonso y Carlos Garcimar-tín, *Acción colectiva y desarrollo. El papel de las instituciones,* Madrid, Editorial Complutense, 2009.

3

Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003, p. 50.

4

Véase Pierpaolo Donati, *Repensar la sociedad,* Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2006. Por mi parte, la utilidad de este esquema me sirvió en el desarrollo de mi tesis doctoral *El fracaso de la República Democrática Alemana: la quiebra de la legitimidad, 1949-1989,* Madrid, UCM, 1996.

5

Asumimos la diferencia entre una división técnica del trabajo, es decir, una especialización en una tarea concreta (la imposibilidad social de que todo el mundo haga todo), y la división social del trabajo, esto es, la estratificación y jerarquización permanente, sobre la base de clases sociales dominantes y dominadas.

6

A menudo se refiere la política como el arte de lo posible, enfatizándose la búsqueda de consensos (lo posible) en un contexto donde lo más probable sería no encontrarlos por las múltiples dificultades (por eso sería un "arte"). Ahora bien, es una definición poco elaborada, pues también podríamos decir que la política es el arte de lo imposible, o que la política es la ciencia de lo posible o cualquier otra definición más o menos ingeniosa, pero que, necesariamente, debiera remitir a otros conceptos para explicar en qué consiste.

7

Véase de Frans de Waal, *La política de los chimpancés,* Madrid, Alianza Editorial, 1993. Las colonias de chimpancés tienen jerarquías, defienden el territorio, tienen protocolos de disfrute de los beneficios de la vida social, etc.

8

Lévi-Strauss contaba lo siguiente: en un cementerio de París, un hombre negro deposita sobre una tumba alimentos variados, pan, frutas, agua. Unas tumbas más allá, un hombre blanco ve aquello y se acerca con ironía a preguntarle: "¿Va a salir su pariente a tomarse esos alimentos?", a lo que le contesta el hombre negro: "Cuando salga el tuyo a oler y ver las flores que le has traído, saldrá el mío a tomarse estos alimentos". Desde la propia cultura se es incapaz de entender que las flores, como los alimentos, son metáforas que

significan lo mismo: las dificultades que tienen los seres humanos para aceptar que la vida se acaba, pretendiendo una continuación en el más allá. La arrogancia del hombre blanco europeo, como señalamos, ha sido una característica de la modernidad. Otro tanto ocurre con tantas palabras que imposibilitan entender que la propia cultura no es sino una más entre otras. Valga el ejemplo de la tierra, un recurso para cualquier campesino; algo relacionado con el ocio y el esparcimiento para los habitantes de las urbes; la Pachamama, algo sagrado para muchas culturas indígenas. No reconocer estas diferencias, las tres cargadas con sus razones, configura lo que Santos llama "epis-temicidio", un asesinato, aunque sea simbólico, de la manera de relacionarse con el mundo de los otros.

9

El psicólogo cognitivo George Lakoff ha demostrado, con el ejemplo de la guerra de Iraq, cómo esos marcos conceptuales tienen más fuerza que los hechos. Los partidarios del Partido Republicano norteamericano -que construyen su marco sobre el modelo de la familia autoritaria- siguieron pensando que había armas de destrucción masiva en Iraq y que Sadam Hussein financiaba el terrorismo internacional aún mucho después de demostrarse tanto la inexistencia de armas como cualquier relación del régimen iraquí con Al Qaeda. Mantener esas creencias era algo menos traumático que pensar que todo lo que habían vivido desde el 11-S era una mentira. Véase George Lakoff, *op. cit.*

10

El historiador británico Hobsbawm apuntó que los "modos de producción" (sea cual fuere el nombre que se les dé) basados en grandes innovaciones de la tecnología productiva, de las comunicaciones y de la organización social -y también del poder militar- son el núcleo de la evolución humana. Esas innovaciones, y Marx era consciente de eso, no ocurrieron y no ocurren por sí mismas. Las fuerzas materiales y culturales y las relaciones de producción son inseparables; son las actividades de hombres y mujeres que construyen su propia historia, pero no en el "vacío", no afuera de la vida material, ni afuera de su pasado histórico". Véase Eric J. Hobsbawm, "El desafío de la razón: manifiesto para la renovación de la historia", en *Revista Polis,* n. 11, Santiago de Chile, Universidad Bolivariana, 2005, [En línea]: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2917223.

11

La homogeneidad es una constante de toda sociedad, al igual que de la reflexión política. Lo que constituye la homogeneidad tiene grandes variaciones. Mientras que para el liberalismo la homogeneidad está en el imperio de la ley, para el socialismo está en la propiedad pública de los medios de producción; mientras que para Carl Schmitt está en el sometimiento a las decisiones del soberano, para Rosa Luxemburg está en la condición material igualitaria; mientras que para el cristianismo está en la condición de bautizado, en el islamismo está en la condición de creyente; mientras que para las interpretaciones racistas está en la sangre (o el RH), para las humanistas está en el simple hecho de la existencia común.

12

Karl W. Deutsch, *Política y gobierno,* México, D.F., FCE, 1976, p. 30.

13

Boaventura de Sousa Santos, *Crítica de la razón indolente, op. cit,* pp. 306 y *ss.*

14

Puede verse un repaso a la evolución científica del siglo XX y sus efectos en las nuevas formas de pensamiento en Claude Allegre, *La derrota de Platón o la ciencia en el siglo XX,* México, D.F., FCE, 2003.

15

Una introducción a estas ideas en Moisés José Sametband, *Entre el orden y el caos. La complejidad,* Buenos Aires, FCE, 1999.

16

Claude Aflégre, *op. cit,* p. 239.

17

Las estructuras sociales siguen siendo lentas en sus respuestas, si bien el desarrollo tecnológico trastoca profundamente la organización social. Es la aceleración del tiempo y la reducción del espacio llevadas a extremos nunca conocidos. Sin embargo, sigue siendo válida la observación del primer ministro chino Zhou Enlai, el cual, interrogado acerca de los efectos de la Revolución francesa, contestaba a finales de los años setenta del siglo XX: "es aún pronto para valorarlos".

18

Un atractor es el punto por donde siempre se pasa, algo que tira hacia sí a las demás cosas pero no de una manera mecánica, sino de manera más flexible. Pero, a fin de cuentas, las atrae.

19

Decimos "llamada" porque quizá le convendría mejor llamarse segunda guerra interimperialista, toda vez que la condición supranacional de la guerra estuvo motivada esencialmente por las tensiones de dominación imperial de los actores implicados. Por esta misma razón lo que para muchos es la tercera guerra mundial se convino en llamar con el eufemismo guerra fría que ocultaba la enormidad de víctimas que implicó.

20

Pietro Barcellona, “En torno a la pasión democrática: entrevista”, en *El Viejo Topo,* n. 117, Mataró, abril de 1998.

V. LA OPACIDAD DE LA "DEMOCRACIA TRANSPARENTE (O LA MENTIRA DE LA CONCORDIA POLÍTICA)

Si de los gobiernos quitamos la justicia, ¿en qué se convierten sino en bandas de criminales a gran escala? Y esas bandas ¿qué son sino reinos en pequeño? Son un grupo de hombres, se rigen por un jefe, se comprometen en pacto mutuo, reparten el botín según la ley por ellos aceptada. Supongamos que a esta cuadrilla se le van sumando nuevos grupos de bandidos y llega a crecer hasta ocupar posiciones, establecer cuarteles, tomar ciudades y someter pueblos. Abiertamente se autodenominan entonces reino, título que a todas luces les confiere no la ambición depuesta, sino la impunidad lograda. Con toda profundidad le respondió al célebre Alejandro un pirata caído prisionero, cuando el rey en persona le preguntó: ¿qué te parece tener el mar sometido a pillaje? Lo mismo que a ti, le respondió, el tener al mundo entero. Solamente que a mí, que trabajo en una ruin galera, me llaman bandido, y a ti, por hacerlo con toda una flota, te llaman emperador.

Agustín DE Hipona, *La ciudad de Dios* ¿Quién vigila a los vigilantes?

Juvenal, *Sátiras*

Decía Einstein que lo que caracterizaba la época era la perfección de los medios y la confusión de los fines. Bajando al suelo su teoría de la relatividad y rompiendo con la excusa de cargar en hombros ajenos nuestra responsabilidad, nos imaginaba en una pista rápida, en aceleración constante y con voluntad de apretar el paso. Ahora bien, la cualificación técnica, en su opinión, no ayudaba a saber cuál era la meta al final del camino ni daba pistas acerca del paraje por el que transitábamos. Ya lo había adelantado a comienzos del siglo xx el sociólogo alemán Max Weber al identificar el mundo capitalista de la máquina y la fábrica, sometido a la división del trabajo y la especialización, y enclaustrado en una nueva ascesis sin conventos, con una "férrea envoltura" *(stahlhartes Gehause)* cuyas buenas intenciones iniciales (las de la ética protestante) habían devenido en un monstruo aterrador. Esa envoltura (traducida con exceso por Talcott Parsons como "jaula de hierro") la emparenta Weber con una fábrica de embutidos, anegada de la sangre de los cerdos, que había visitado en su viaje a los Estados Unidos. Al final, las nuevas formas de burocracia, en nombre de la racionalización, robaban el alma a los ciudadanos y lo ponían en las ruedas dentadas de la máquina. Las

ventajas de la *instancia,* con un formato estándar para realizar un trámite (poder procesar muchos expedientes de manera eficiente) venían también con la pérdida de sentido de convertir a las personas en un número. La sociedad-masa era aquella en la cual todos pasaban a ser una cifra anónima y ajena. No es extraño que al mismo tiempo que el alemán pensaba desde la sociología la pérdida de sentido de las sociedades occidentales, el checo Kafka hacía otro tanto desde la literatura presentándonos a ciudadanos indefensos ante un castillo amenazador, enfrentados a un proceso judicial inapelable, reos en una penitenciaría absurda o desorientados ante una no menos absurda metamorfosis en escarabajo.[1]

Desde finales del siglo XIX, los modos de actuar de la burocracia se extendían por todos los rincones de la sociedad, trenzando una cada vez más compleja colmena en donde cada ciudadano se especializaba en una tarea. La economía capitalista avanzaba con ímpetu, rompiendo los lazos que pretendían maniatarla. El siglo XX fue un siglo de contrastes, que empezó con tensiones revolucionarias, pero que reveló el ánimo devastador del capitalismo (capaz de "evaporar todo lo estamental y permanente", como apuntaron Marx y Engels) que terminó por hacerse hegemónico en casi todo el planeta después de terribles confrontaciones bélicas.

La modernidad, con sus grandes desafíos, fue perdiendo pie en el siglo XX conforme ligaba más y más su suerte a la del sistema capitalista. Éste, desde los años setenta, se abandonó a su propia lógica y rompió los acuerdos monetarios internacionales de Bretton Woods, donde los países del mundo capitalista decidieron *domesticar al capitalismo* e introducir regulaciones monetarias vigiladas por los Estados. Las promesas incumplidas de la modernidad (ese proceso de emancipación humana que se empezó a anhelar en el siglo XVI en contraste con el mundo medieval) han resultado en frustración: ni la igualdad ni la libertad, ni la paz entre pueblos y naciones ni la dominación sensata de la naturaleza, ni la justicia social ni el entronizamiento de la razón. El extravío de vista de las grandes alternativas también confundió a las interpretaciones de lo social.

No es de extrañar que sea tan recurrente en el discurso democrático desde finales del siglo xx la noción de *transparencia.* La nueva receta es desvelar las instituciones para mostrarse ante nuestros ojos la pureza del poder del *démos.* Pero, como recuerda Chantal Mouffe, la cosa no es tan sencilla:

En vez de tratar de borrar las huellas del poder y la exclusión, la política democrática nos exige que las pongamos en primer plano, de modo que

sean visibles y puedan adentrarse en el terreno de la disputa. Y el hecho de que esto deba considerarse como un proceso sin fin no debería ser causa de desesperación, ya que el deseo de alcanzar un destino final sólo puede conducir a la eliminación de lo político y a la destrucción de la democracia. En una organización política democrática, los conflictos y las confrontaciones, lejos de ser un signo de imperfección, indican que la democracia está viva y se encuentra habitada por el pluralismo.[2] [3]

Vivimos, apenas es dudable, una época de recetas sencillas, de una creciente oferta (y una no menor demanda) de protocolos simples de comportamiento propios de un *espíritu de época* marcado por la pérdida de referentes y la incertidumbre. Las recetas para el comportamiento, como vitamina de efectos rápidos, son compradas con la voracidad del que tiene hambre atrasada. Detrás, una suerte de derrota ontológica, de capitulación vital total que debilita la voluntad humana. De hecho, la sección de las librerías que más crece es aquella de libros de autoayuda, de terapia individual o de sucedáneos pseudorreligiosos que no hacen sino ocultar la disolución de las tramas colectivas en donde se reconoce ese animal que Aristóteles definió como esencialmente social y político *(zoon politikon).*[3] Pero la transparencia, como en un espejo enfrentado a otro espejo, multiplica el vacío hasta ocultar cualquier imagen. Los espejos no sólo hablan a las malvadas reinas en los cuentos, el brillo de sus reflejos son otra forma de cegar el entendimiento.

Toda una tendencia de la arquitectura posmoderna se caracteriza por sus edificios transparentes, donde el cristal parecía opacar cualquier otro elemento. Una arquitectura de edificios que, aparentemente, *no tenían secretos que ocultar.* Así, se levantaban evidentes rascacielos de oficinas transparentes, iglesias transparentes, sedes de la bolsa transparentes. Su condición cristalina pretendía ser una metáfora de su falta de doblez. Las referencias fuertes, como los *grandes relatos* que debieran explicar lo social, quedaban ocultos o relegados bajo la ausencia de opacidad de las nuevas formas arquitectónicas. ¿Puede acaso ocultar algo la transparencia del cristal? Pero, como en la poesía, hay cosas que existen con más fuerza cuando están tapadas.

Tras la nietzscheana *muerte de Dios,* de las transformaciones del mundo del trabajo, del exponencial desarrollo tecnológico, de la emergencia de nuevas identidades, de la mutación del Estado nacional keynesiano, de la crisis del modelo tradicional de familia, del diferente lugar de los partidos

políticos y los sindicatos, del menor peso de la tradición, de la emergencia de la conciencia ecológica o de la crisis del modelo soviético y de cierto marxismo (por citar sólo algunos elementos), empezó a desarrollarse cierto consenso en las ciencias sociales acerca de la verdad de algunas transformaciones: algo *diferente* había aparecido en el horizonte de las sociedades que entendimos como modernas. Lo pasado no acababa de marcharse del todo y lo nuevo no terminaba de llegar. Pero que habían acontecido cambios parecía evidente. El prefijo *pos,* como en otras ocasiones, solventaba al menos parcialmente el problema. Así, como apuntábamos, nacía la *posmodernidad (poscolonialidad* en otros discursos), una forma de denominar los cambios acaecidos.

Sin embargo, el problema no terminaba ahí. Por un lado estaban los que pensaban que la modernidad era un proyecto inconcluso (Habermas a la cabeza, aunque en *Entre naturalismo y religión,* da un vuelco y reconoce una mayor importancia no a lo espiritual, sino precisamente a la religión institucionalizada);[4] enfrente, los que defendían, en todos sus ámbitos, la muerte de lo moderno (Lyotard). En medio, un sinfín de posiciones matizadas. En el entorno de esta discusión, una determinada posmodernidad ha señalado la ausencia de referencia social central una vez desaparecidos los grandes atractores (Estado, religión, marxismo, etc.). La pérdida de jerarquías se interpreta ahí como sinónimo de relatividad valorativa. Si no hay jerarquías ni centro ni consenso en valores, cualquier opinión o acción vale lo mismo. Las consecuencias de ese discurso no son menores. Las respuestas de la modernidad, afirma esa *posmodernidad light,* pertenecerían al pasado. Ni el Estado ni la historia ni la religión ni las ideologías políticas, ni los partidos o los sindicatos servían en la nueva etapa. Ni tampoco servían las preguntas de la Ilustración. Las grandes cuestiones de los últimos dos siglos, que interrogaban acerca de la emancipación de individuos y clases, de géneros y de razas, quedaba igualmente relegada al basurero del pasado. En ese discurso, nada de estructuras determinantes, nada de rígidas cartas de navegación, nada de superestructuras castrantes que negasen la libertad del ser humano. Incluso la naturaleza, explicada como un mero constructo social, podía limitar los amplios horizontes del nuevo paradigma. La transparencia aparecía como un *mito racional* para encarar los problemas sociales.

Frente a esa blandura, ese carácter ligero, propio de la ausencia de estructura y de la carencia de referente consistente, podríamos representarnos el siguiente escenario. Imaginemos que, con motivo de una

de las contracumbres que acompañan a las reuniones internacionales, uno de estos edificios, pongamos que la bolsa de Nueva York, se rodea de tanquetas policiales, alambre con espinas y perros histéricos apenas sujetados por inexpresivos policías uniformados. ¿Acaso no se identificaría mejor así el poder de los mercados de valores sobre la vida de los ciudadanos del mundo que en un edificio de cristal, cuya única mancha, cuya única referencia de realidad material, a lo sumo, vendría de los trabajadores colgantes que lo limpian? Desde una España lastrada por el peso religioso, advertía lleno de ironía el sociólogo Jesús Ibáñez: "Dios es más peligroso muerto que vivo: vivo, por lo menos se le ve venir".4

¿No encierra igualmente el discurso de la transparencia un riesgo de opacidad inevitable? ¿No muestra la transparencia solamente un ángulo de la realidad? ¿No es acaso la única transparencia democrática la que incita a la transformación social? ¿No puede hacer la transparencia las veces del bufón que frena la emancipación? Puede ser bien cierto que las respuestas de la modernidad hayan caducado. Pero una pregunta sigue flotando en el ambiente: ¿han caducado también sus preguntas?5

Como se ha señalado, la popularidad a comienzos del siglo XXI de las fotos de obreros sostenidos sobre una viga en la construcción del Rockefeller Center es un símbolo de nostalgia de sociedades que guardan un subconsciente proletario mientras disfrutan de un nivel de vida burgués. Melancolía inadvertida hacia un mundo donde aún *existía* clase obrera, donde el proletariado portaba la llama del futuro porque arriesgaba su vida (colgaban, como veíamos, sobre el vacío), en un mundo donde la técnica se usaba para levantar ciudades y no para acabar con ellas (como pasaría poco después en la guerra mundial). Ese mundo retratado, hoy ausente, era el del fordismo, esto es, la era donde los avances de la productividad se repartieron entre capital y trabajo bajo la estructura social y política de los Estados del bienestar, con la amenaza de la revolución como telón de fondo.

Hoy, cuando los Estados sociales dejaron su lugar a las propuestas neoliberales, el éxito de la foto es una señal de la complejidad y la confusión que nos habita. Estamos instalados en el posfordismo (fase que pretende definir el fin del fordis-mo y del contrato social de posguerra), pero esas fotos no despertarían hoy el mismo entusiasmo si los obreros fueran inmigrantes, subcontratados o, como a menudo ocurre, sin papeles en regla.6 Las fotos del mundo del trabajo, contempladas desde el mundo

occidental son la nostalgia vaga de un mundo que parece desvanecerse lentamente. La aceptación del trabajo fotográfico del brasileño Salgado en Occidente es un epitafio: "he ahí la miseria. Disfrutad de su estética". Sirve para que el mundo opulento la observe desde los museos.

Tres décadas de hegemonía neoliberal han construido un nuevo sentido común que podemos entender como *una nueva gran transformación* contraria a aquella que, a comienzos del siglo xx, identificó Polanyi en su trabajo clásico.[7] Sin embargo, la mundialización *desbocada* ha puesto en la agenda política su propio cuestionamiento al situar a países, cuando no a continentes enteros, en callejones sin salida. La crisis económica de 2008 obliga a pensar cómo será el nuevo acuerdo que supere los cuellos de botella de las dos últimas salidas (la keynesiana y la neoliberal). La idea de complejidad, una constante en nuestras reflexiones, trae consigo, como uno de sus síntomas más evidentes, la globaliza-ción, proceso que ha trastornado el mundo tal y como lo hemos conocido en los últimos cincuenta años.[8] Tantos han sido los desmantelamientos de la condición ciudadana, que en todas partes han surgido respuestas críticas con el fenómeno.

Anticuerpos ciudadanos apenas detenidos por la contraofensiva puesta en marcha por los Estados Unidos a raíz del 11 de septiembre y exacerbada con la respuesta a la guerra contra Iraq o coletazos en esa misma línea como la agresión de Israel a Líbano o a Gaza. También en términos electorales, y tras veinte años de hegemonía liberal, las elecciones en países de Europa, pero sobre todo en América Latina mostraban señales del agotamiento político del modelo neoliberal, algo también recogido, si bien por lo general sólo nominalmente, en los discursos del Banco Mundial y el FMI o en las Cumbres del G-8 (en la Cumbre de Evian en junio de 2003, uno de los consejeros del presidente Chirac recibía de los organizadores de la contracumbre las conclusiones de su foro alternativo; de la misma manera, era un rito la visita de Lula como presidente a la Cumbre Internacional de Davos, si bien en 2009 no acudió a esa cita y sí estuvo presente en Belém do Pará, en el Foro Social Mundial, con los presidentes Chávez,

Correa, Lugo y Morales). Con la crisis económica, las cumbres pasaron a ser G-20 e incluso, G-192. Y otro tanto ocurría con algunos intelectuales (entre ellos, al menos un premio Nobel de Economía, Joseph Stiglitz), caídos del caballo de la fe en el mercado y en las recetas económicas

omnicomprensivas dictadas desde los organismos financieros internacionales. El acceso a la presidencia de los Estados Unidos de Barack Obama generó cambios en los discursos e incluso George W. Bush asumiría que hacían falta decisiones contrarias a la economía de mercado -es decir, socialistas- para salir de la crisis en la que había desembocado el neoliberalismo.[9] [10]

Una vez desaparecido el mundo soviético y sus sombras, quedó despejado, al menos teóricamente, el camino para observar el sistema capitalista sin el peso de la guerra fría. A partir de la caída del muro de Berlín se abrió paso la posibilidad de reinaugurar una crítica *radical* (de raíz) a un sistema, el capitalismo, que desde sus inicios vino acompañado de desorden y desestructuración social. Una suerte de recuperación del viejo axioma de Rosa Luxemburg *(socialismo o barbarie)* se hacía oír bajo la forma *reglobalización o barbarie,* respuesta a la exclusión de buena parte del mundo pobre, así como de ese *cuarto mundo* inserto en el floreciente primer mundo. Pues allí donde hace casi un siglo se entendió que sólo el socialismo podía frenar a la barbarie del capitalismo agresivo y guerrero, hoy parece extenderse la idea de que hace falta un nuevo modelo globalizador no depredador y disolvente de las redes sociales.[11]

VI. ¿DÓNDE ESTAMOS? OTRA GRAN TRANSFORMACIÓN: EL CALLEJÓN SIN SALIDA DE LA SEPARACIÓN DE LA ECONOMÍA Y LA POLÍTICA

Asesinado por el cielo

Entre las formas que van hacia la sierpe

Y las formas que buscan el cristal, dejaré crecer mis cabellos.

Con el árbol de muñones que no canta

Y el niño con el blanco rostro de huevo.

Con los animalitos de cabeza rota

Y el agua harapienta de los pies secos.

Con todo lo que tiene cansancio sordomudo

Y mariposa ahogada en el tintero.

Tropezando con mi rostro distinto de cada día ¡Asesinado por el cielo!

Federico García Lorca, *Poeta en Nueva York*

Desde finales de los años setenta se empezó a construir en el mundo occidental una nueva práctica social, económica y política que iba a cambiar la faz del planeta. Si bien crecían por un lado los regímenes formalmente democráticos, la calidad de la democracia (su condición real de *gobierno para el pueblo)* veía empeorar sus índices. El crecimiento igualmente de los regímenes no democráticos tras 1989 -especialmente en Asia y África- agravaba el problema al arrebatar a las diferentes ciudadanías la reclamación real de las bondades de esa forma de gobierno (participación ciudadana, rendición de cuentas, estabilidad institucional, publicidad, seguridad, libertad y bienestar).[11]

Como adelantado de esa *gran transformación* operó el renovado sentido común, creado en centros de pensamiento neoliberales, a los que se les encargó la tarea de deslegitimar los discursos colectivos, de alentar el individualismo y de cuantificar y argumentar el agotamiento del Estado de bienestar y de las propuestas transformadoras. Si en los años treinta del siglo pasado se había empezado a entender la necesidad de crear mecanismos reguladores del capitalismo que evitaran el camino a las guerras mundiales (fue el momento de la industrialización sustitutiva de importaciones en América Latina), el impulso neoliberal desencadenado con las crisis del petróleo de 1973 y 1979 operó en la dirección opuesta.

Fueron los años de la *cruzada* neoliberal y anticomunista, dirigida por Margaret Thatcher en Gran Bretaña, Ronald Reagan y George Bush en Estados Unidos, Helmut Kohl en Alemania, Juan Pablo II en el Vaticano (no en vano era el primer papa polaco de la historia, en coincidencia con la primera oposición triunfante a la hegemonía soviética realizada por el sindicato *Solidaridad* y la lucha “contra el imperio del mal” impulsada por los gobiernos estadounidenses). Esa lucha contra la izquierda social y política terminaría por llevarse por delante al socialismo y al conjunto de la

izquierda, bien porque renunciaron a buena parte de su ideario (Francois Mitterrand, Felipe González, De la Madrid, Salinas y Zedillo, Carlos Andrés Pérez, el peronismo, terceras vías, etc.), bien porque se hundirían electoralmente al ser entendidas como fuerzas del pasado (partidos comunistas y poscomunistas).

Mientras que Occidente podía paliar en parte este proceso (sin excluir a partes importantes de su población) gracias al dominio económico sobre zonas amplias del planeta, esto no era posible desde el Tercer Mundo. De ahí que una vez puesto en marcha el Estado social en Europa, había que convencer al Tercer Mundo de que no se hiciera comunista y que al tiempo tampoco reclamase los niveles de inclusión occidentales. El recurso fue el concepto de *desarrollo,* principio que se une a las ideas de civilización y progreso como un poderoso recorte de realidad que cierra el pasado y el futuro. El desarrollo no es a menudo sino una estrategia de control, y las ONG, supuestas organizaciones éticas de la sociedad civil, no son sino organizaciones cuya misión es desarrollar al Tercer Mundo. De ahí que esos organismos que parecían sustitutos emancipadores de los partidos, con frecuencia no han sido sino el caballo de Troya del neoliberalismo posterior.[12]

Si en los años treinta y cuarenta partidos políticos y sindicatos, como parte de la sociedad civil, fueron los que llevaron la democracia económica y política a las sociedades occidentales, en el cambio de siglo, ahora, como parte del Estado, han demostrado una mayor incapacidad para encarar las demandas emancipadoras de las sociedades. Este escenario, sin embargo, no ha impedido la articulación de nuevas formas de protesta y la irrupción de nuevas demandas democráticas. De alguna forma, la gallina de los huevos de oro del neoli-beralismo terminó siendo sacrificada por sus propios dueños. El hundimiento de la URSS y el arrogante triunfo del mundo capitalista construyeron, al margen de toda prudencia, un capitalismo *desbocado* (Giddens). De ahí que la mundialización sin freno pusiera en la arena política el cuestionamiento del propio proceso globalizador. Una vez más, el *cortoplacismo* miope que Galbraith señalara como rasgo propio del sistema capitalista, se encarnaba en forma de homogeneización cultural, pobreza extrema, polarización de la renta, miseria, hambre, enfermedad, autoritarismo y guerra. Países y continentes enteros, e incluso amplias zonas del primer mundo, terminaron en callejones sin salida inaceptables para la opinión pública mundial y las opiniones públicas nacionales. Pese al mayor control ejercido por los

medios de comunicación, la queja de los damnificados por el modelo depredador neoliberal se dejó y deja aún oír en buena parte del planeta. No es gratuito que, de modo sorpresivo, el Nobel de Economía de 1998 recayera en Amartya Sen, preocupado por la vertiente ética de la economía (lo mismo en 2001 con la concesión del galardón a Joseph Stiglitz o en 2008 a Paul Krugman, en ambos casos con posiciones críticas al modelo neoliberal). Una reclamación de justicia global, que empezó a tomar cuerpo desde los años noventa, puso en la agenda política del recién iniciado siglo xxi nuevas y viejas demandas hermanadas con la idea de emancipación.[13]

¿Cómo ha enfrentado la hegemonía neoliberal la necesidad de explicaciones ante el deterioro económico y político alcanzado en el último cuarto de siglo? Para combatir ese malestar, el nuevo sentido común empezó a construirse desde importantes *think tanks,* especialmente anglosajones, continuándose el discurso de la *modernización,* caballo de batalla por excelencia de la ciencia social occidental durante la guerra fría. De esa manera, en la discusión política empezaron a dejarse de lado las preguntas clásicas sobre la legitimidad de la democracia, para dar entrada a conceptos como *buen gobierno, gobernabilidad democrática, gobernanza* y *buena gobernan-za,* que sitúan en un segundo plano la cuestión del poder, los desmanes cometidos bajo el paraguas ideológico liberal y la ruptura del consenso social. En esos discursos, el *para qué* de la política se veía reducido al *cómo* de la dirección social.

De la misma manera, conceptos como *corrupción* se esgrimían para esconder responsabilidades. El asumible discurso acerca de la corrupción oculta la cooptación de los equipos económicos por parte de los países del norte o el establecimiento cínico de redes de corrupción organizadas por el capital transnacional. Resulta una tarea inútil intentar encontrar la calificación de *corruptas* a operaciones tales como los *rescates* bancarios, la apertura de fronteras a productos subvencionados, las privatizaciones de empresas públicas o la existencia de paraísos fiscales. Cuando la "democracia liberal" se convirtió en "liberalismo democrático" donde el "gobierno del pueblo" se sustituyó por el "gobierno de los políticos", se empezó a cocinar un malestar que tomó forma en el lenguaje político. Esas carencias de lo sustantivo de la democracia intentaron solventarse con refuerzos adjetivos. Por eso empezó a hablarse de "déficit democrático" y a acompañar a la democracia con calificativos como "delegativa", "de baja intensidad", "incompleta", "incierta" o, en la exacerbación de la paradoja, como "democracia autoritaria".[14] En la expresión señalada de Santos,

estamos ante sociedades formalmente democráticas y socialmente fascistas. Con nombre de democracia pero con prácticas totalitarias que se miden en una exclusión que puede alcanzar a la mitad de la población de los países.

El capitalismo, en cualquiera de sus manifestaciones, siempre genera anticuerpos. En los años sesenta y setenta, la sociedad había empezado una vez más a articular la crítica. En consecuencia, los sectores hegemónicos pusieron en marcha como respuesta un bien concertado contraataque. Fue entonces cuando se presentaron desde esos *tanques de pensamientos* conceptos como "sociedad civil", "participación ciudadana" o "capital social", construidos sobre el deterioro creado por el fin del contrato social de posguerra, elaborados sobre el desmantelamiento de los Estados sociales y democráticos de derecho, levantados sobre las ruinas de las concepciones sustantivas de la democracia y que, en definitiva, venían a plantear la sustitución del Estado por acciones individuales. Esto no significa que los conceptos sean intrínsecamente perversos, sino que están sujetos a una lucha interpretativa donde se juega su contenido emancipador o, por el contrario, su esencia conservadora.[15]

¿Es posible que estos conceptos puedan revertirse y utilizarse de manera transformadora? La respuesta está abierta, pero no cabe duda de que, al igual que el *a-theo* o las *Organizaciones No Gubernamentales* llevan en su nombre aquello contra lo que luchan, el origen de estos conceptos debe, cuando menos, alertar sobre sus trampas.

Sin embargo, las sospechas ante todos los neologismos no deben hacernos olvidar, como se apuntó, que la mejor trampa tiene siempre algo de verdad. De ahí que no podamos afirmar que no se hayan producido cambios en el ámbito político, cambios que están transformando las estructuras básicas de la política. Más allá de los aspectos netamente ideológicos (que analizaremos más adelante), parece haber consenso en que existen nuevas formas de gobierno (si bien no se presupone que al mismo nivel), propias de una situación diferente, que necesariamente incorporarán a los siguientes agentes:

— La administración central;

— otros actores políticos institucionales subestatales y supraestatales (administraciones locales, regionales y municipales, organismos públicos inter-

nacionales; entidades regionales -Unión Europea, Mercosur, NAFTA, ALCA, ALBA-);

— organismos públicos de gestión privada (los llamados "quangos", organismos cuasi gubernamentales pero que ocupan parcelas crecientes de la administración y que quedan al margen de la fiscalización electoral, tales como bancos centrales, comisiones de bolsa, organismos energéticos, etc.);

— actores políticos no estatales de carácter público (sindicatos, asociaciones, organizaciones no gubernamentales, colectivos sociales, movimientos ciudadanos; iglesias; redes universitarias y científicas);

— actores políticos no estatales de carácter privado (empresas transnacionales, organismos internacionales privados, grupos de interés, patronales, agencias de valoración, etc. Aquí cabrían también las redes criminales de alcance mundial capaces de determinar políticas públicas).

Además, en vez del funcionamiento jerárquico estatal, lo político incorporaría un trabajo horizontal donde serían determinantes las redes organizativas, toda vez que los *centros de gravedad* sociales habrían desaparecido o no serían reconocidos como tales. El discurso de la posmodernidad acerca de la puesta en cuestión de un *centro de referencia* social de validez colectiva se muestra aquí sustancialmente correcto, dando la política necesaria entrada a otros agentes sociales y obligando a replantearse la idea de la soberanía.[16] [17] Sin embargo, una pregunta quedaba sin responder: ¿a quién corresponde la representación de los intereses colectivos una vez destituido el Estado de esa tarea?

Es en los años noventa cuando se populariza el concepto de *capital social* a partir de la obra de Robert Putnam, *Hacer funcionar la democracia.*[7] La conclusión del trabajo de este profesor de Harvard es sorprendentemente obvia: "el desempeño de las instituciones depende del contexto social en el que operan". Es más relevante señalar que, pese a lecturas simplistas, este trabajo es deudor de la resaca neoliberal y de una apuesta por explicaciones individualistas. Si por un lado se reconoce la mayor eficacia de las instituciones cuando gozan de la confianza de la ciudadanía (algo, insistimos, bastante obvio), por otro se está dejando abierta la posibilidad de la sustitución de las instituciones públicas, especialmente en el campo de la protección social, por formas de autorganización de la sociedad civil. El Estado apenas aparece como una variable a analizar. Por el contrario, el

concepto de *autopoiesis,* importado de las ciencias naturales, abrirá la ventana a negar la posibilidad de influir externamente sobre las diferentes autorganizaciones sociales. El salto a la defensa de un *Estado mínimo* estaba servida. Pero como era necesario tapar los parches que dejaba el abandono de los asuntos colectivos, fue necesario recrear el lugar de la sociedad civil. La negación del papel rector estatal situaría al voluntariado como alternativa para las labores de asistencia tras la disolución del Estado social.[18]

En estas nuevas formas de lo público es común que se presente y use el concepto de *gobernabilidad,* supuestamente depurado de connotaciones ideológicas. Se trataría de la simple posibilidad del ejercicio pacífico y consensuado del poder político, de la capacidad de lograr obediencia (hegemonía), acumulación económica y confianza entre los ciudadanos. Sin embargo, esa idea de *orden y consenso* (ausencia de conflicto) que incorpora la gobernabilidad es el núcleo ideológico que después se trasladaría a otra palabra comodín, la *gobernanza.* Como veremos, en ese viaje se corre el riesgo tanto de asumir la retirada del Estado como articulador del interés común, como de aceptar una concepción de sociedad civil complaciente que ha perdido la capacidad crítica y el impulso social transformador.[19] [20]

La idea de gobierno que recogerá finalmente el concepto de *gobernanza* la expresaba con claridad una obra ya clásica de Rosenau y Czempiel, elocuentemente titulada *Gobernanza sin gobierno. Orden y cambio en la política mundial.*[10] En ese trabajo se reseñaba cómo la economía iba haciéndose crecientemente global sin que eso significase que iba acompañada de formas democráticas de gobierno igualmente mundiales. La política ya no era una cosa de los Estados. Por otro lado, es importante resaltar que a partir de los años setenta, cuando empieza a concretarse el desmantelamiento del Estado social en el ámbito europeo, empiezan también a referirse dos ideas contrapuestas de *sociedad civil,* separadas por el papel que debe desempeñar un Estado que se está transformando para dar por válida la separación entre economía y política y, de esta manera, articular el poder del Estado al servicio de la explotación.

En este sentido, diferenciamos entre una sociedad civil *liberal,* que se presenta como ámbito del interés privado y lugar alternativo al Estado como redistribuidor, y otra *emancipadora,* que considera que hay un ámbito público no estatal formado por la ciudadanía activa, que se organiza

de manera flexible y que puede transformar lo político. Mientras que la primera expulsa a la ciudadanía de la gestión de los asuntos públicos, privatizando y mercantilizando las relaciones sociales, la segunda intenta compensar los ataques contra la política institucional del bienestar y avanzar hacia nuevas formas políticas implicando a la ciudadanía en su cotidianeidad. Mientras la primera va a hacer descansar el equilibrio en el mercado principalmente, la segunda está comprometida con la creación de redes sociales que brinden el *cemento* dinamitado por el discurso neoliberal. Estas diferencias las expresa con contundencia Santos: [...] lo que verdaderamente hay en el origen del "resurgimiento de la sociedad civil" en el discurso dominante es un reajuste estructural de las funciones del Estado por vía del cual el intervencionismo social, interclasista, típico del Estado-Providencia, es sustituido parcialmente por un intervencionismo bicéfalo, más autoritario de cara al proletariado y a ciertos sectores de las clases medias (por ejemplo, la pequeña burguesía asalariada) y más diligente en la atención de las exigencias macroeconómicas de la acumulación de capital (sobre todo del gran capital).[21]

Una discusión sobre nuevas prácticas democráticas tiene necesariamente que
^ desentrañar el origen de los conceptos de *gobernabilidad democrática* y de *gobernanza,* pues si bien en la actualidad pueden vincularse a prácticas de gobierno obedientes con la idea de la soberanía popular y comprometidas con una dimensión ética del ejercicio de la política, en su desarrollo histórico han funcionado como armas ideológicas de la imposición de ajustes estructurales, privatizaciones, autoritarismo y desmantelamiento de los elementos redistributivos del Estado. Y en no menor medida han estado emparentados con proyectos de descentralización administrativa y desregulación ligados a los proyectos hegemónicos representados por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.[22]

Sólo con un análisis correcto del desarrollo del concepto originario de *goberna-bilidad* y de su idea podremos llegar a apuntar formas de gobernación transparentes que no sean una coartada para otros intereses. No será fácil arrumbar estos conceptos, pues todo el entramado financiero institucional nacional e internacional reclama esa terminología para suministrar fondos (por ejemplo, en la petición de ayudas y subvenciones). Pero lo que sí puede hacer una reflexión crítica es colocarlos bajo permanente sospecha. En la lucha por lo que signifiquen estos conceptos, se dilucidará también una u otra forma de política. No

olvidemos que la *ingobernabilidad,* en definitiva, es el concepto con el que se quiere justificar la quiebra de, al menos, cuatro bienes públicos: la *legitimidad democrática* (otorgada por el Estado democrático), el *bienestar social* (otorgado por el Estado social), la *seguridad jurídica* (otorgada por el Estado de derecho) y la *identidad cultural* (otorgada por el Estado nacional o plurinacional). En el discurso de la *ingobernabilidad* el problema no es la quiebra de esas redes de seguridad institucional, sino las dificultades para que el sistema de dominación y la obligación política de los ciudadanos se mantenga.

De hecho, la *construcción* de prácticas de gobierno transparente (de *gobernación democrática* utilizando la alternativa semántica propuesta por Vidal Beneyto) va necesariamente a discutir con algunos de los aspectos centrales vinculados a la *gobernabilidad,* pues, como veremos, ese gobierno transparente va a necesitar poner en marcha una *remoralización* del Estado, impulsada principalmente por una sociedad civil crítica. En la actualidad y en el ámbito occidental no es posible ni un Estado sin forma democrática (sería contestado socialmente) ni una democracia sin Estado (sería mera fachada formal, donde la ausencia de un contrato social le impediría tener un contenido real).

De ahí que el impulso social implique una *reinvención de la democracia y del Estado* (Santos). Este impulso debe funcionar como una solución superadora del momento anterior. Debe notarse que, como enseñó el instrumental mar-xista, el capitalismo solventa sus crisis recurrentes incrementando los ámbitos mercantilizados. Esas crisis las ha solventado históricamente difiriendo los problemas que surgieron durante el periodo de posguerra hacia el futuro: a las generaciones posteriores, al medio ambiente y al sur. Ya vimos que esa válvula está cerrada.

No se trata, pues, ni de recuperar el pasado (el Estado keynesiano o fordista de posguerra) ni de negarlo (sustituirlo por una rearticulación sobre la base del mercado). La democracia del siglo xxi debe dar cuenta de las críticas al Estado social y democrático de derecho *realmente existente* realizadas durante décadas y desde diferentes lugares: el pensamiento liberal (criticando el paternalismo, la ineficiencia, el clientelismo); desde el marxismo (su mantenimiento de la explotación, de la alienación, el debilitamiento de la conciencia crítica ciudadana); el ecologismo (productivismo esquilmador de la naturaleza); la crítica generacional (la hipoteca transmitida a los que vienen detrás); el pacifismo

(el entramado militar-económico, el keynesianismo de guerra, la violencia); el feminismo (el patriarcado, la desigualdad de género); la crítica posmoderna (el ahogamiento de la individualidad y de la diferencia, la homogeneización cultural, las jerarquías); o desde la periferia mundial (el incremento de las diferencias norte-sur, el neocolonialismo). Por esto que también se deba repasar críticamente las respuestas tradicionales dadas por los Estados de posguerra a las demandas ciudadanas. La experiencia del siglo XX debe incorporarse. Al ser la política tanto *polis* (la ciudad presente) como *polemos* (la ciudad a construir), la acción colectiva debe asumir como eje de su reflexión una clara noción de lo que quiere conservar, lo que quiere desterrar y lo que necesita construir.

Por tanto, deben constatarse con objetividad los errores cometidos en la gestión del sistema capitalista tanto en su vertiente socialdemócrata como desde la democristiana o liberal. El desmantelamiento del Estado social y democrático de derecho o el agotamiento del modelo no pueden evitarse simplemente con posiciones reactivas que no den respuesta al fondo de verdad de las críticas que reclaman su superación.[23]

Las funciones tradicionales desempeñadas en las democracias liberales por los partidos políticos ya no son patrimonio exclusivo de estas asociaciones, aunque sigan siendo responsables directas del funcionamiento estructural del Estado. Si los partidos fueron la herramienta por excelencia en la construcción de los Estados sociales y democráticos de derecho, en el siglo XXI las siguientes etapas eman-cipatorias van a tener como sujetos intermediarios nuevas formas. Por todo esto, las nuevas formas de democracia deben incorporar el valor menos utilizado de lo político durante la segunda mitad del siglo XX y que, a su vez, es el que más información porta: la ciudadanía crítica organizada en la pluralidad de movimientos sociales a la busca de la organización política perdida.[24]

VII. PARTIDOS Y MOVIMIENTOS SOCIALES: UN DIÁLOGO IMPOSIBLE Y NECESARIO

La sociología se ha ocupado demasiado tiempo con discusiones teóricas estériles [...] a mi entender, la distinción y la relación fundamental que hay que hacer es entre acción conformista y acción rebelde.

BOAVENTURA DE Sousa Santos, *Democratizar a democracia*

Desgraciadamente, no basta con eliminar de una teoría lo político en su dimensión de antagonismo y exclusión para hacer lograr que se desvanezca en la vida real. Siempre regresa, y lo hace para vengarse.

CHANTAL Mouffe, *La paradoja de lo político*

Todo lo que es tiende a ser ("persevera" en su ser, según la expresión de Spinoza). Si a una maceta se la tapa con una piedra, por una rendija intentará la planta desarrollarse y salir a la luz. Todo lo que es tiene memoria de su ser, y porque lo recuerda, busca realizarlo. El río tiene su cauce y por eso, porque le es propio, da las vueltas necesarias para encontrar su camino.

Esto, que es válido para el mundo animal y vegetal, ocurre también con los seres humanos. Buena parte de nuestro conocimiento de la realidad lo hacemos a través del lenguaje aprendido en la infancia y, por tanto, incorporado acríticamente. En el caso de la especie humana no basta que "tienda a ser", pues el "ser" está condicionado por la conciencia. En otras palabras, debe comprenderse cuál es el momento histórico en el cual los individuos se van a entender a sí mismos, y dentro de ese momento histórico, cuál es su lugar concreto en la sociedad. Sólo cuando se posee una conciencia de las propias condiciones en relación con el resto de la sociedad *(conciencia para sí* en la terminología marxista) existen posibilidades objetivas de desarrollar ese ímpetu emancipador. El primer paso para ser, para lograr la emancipación, pasa, como venimos insistiendo, por expresar el dolor. Sin ser conscientes de la desdicha, la vida se paraliza. La pedagogía del sufrimiento está en el camino a la libertad.[25]

Cuando la ciudadanía cree renunciar a la política, en realidad está contribuyendo a perpetuar la política existente. No se puede estar *contra la política,* pues hay una sociedad actuando y definiendo metas colectivas (sería como estar contra la economía porque beneficia sólo a unos pocos o contra la cultura porque sólo esté al alcance de los pudientes). En realidad, se está contra la *mala política.* Y aún para eso hace falta aprenderlo y experimentarlo. El incremento de la gente que se entiende como "apolítica" es el principal soporte para la política cotidiana que alimenta el sentido común neoliberal imperante.

#

Razón - Justicia -

[2] Manuel García Pelayo, “Idea de la política”, en *Idea de la política y otros ensayos,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

La dicotomía “participación y represión”, “cooperación y conflicto”, “justicia y paz” son elementos contrapuestos constantemente en la actividad política. En una sociedad, lo común es que todos sus miembros compartan ambos elementos, si bien hay una inclinación mayor a colaborar con lo existente. Como se ha apuntado, para el grueso de los integrantes nacidos en una sociedad ya formada no es intelectualmente sencillo distanciarse de ella para cuestionarla de manera radical (de ahí las características propias que tiene la idea de “frontera” o la conquista de nuevos territorios). Todo orden social tiene sus mecanismos de reproducción, que se disparan cuando alguien los cuestiona. El desequilibrio entre cooperación y conflictos sociales afecta la conducción política de una sociedad, esto es, a su *gobierno.* De ahí que los miembros de una sociedad contentos con esa dirección privilegien la idea de *orden,* mientras que los descontentos con ella insistan en la idea de *transformación.* Orden y conflicto son los dos elementos sobre los que opera el avance social. García Pelayo[2] explicó que toda la teoría política se resumía en la relación dialéctica entre los siguientes tríos:

Una razón que explica lo social, que sostiene los marcos conceptuales y los *habitus,* que permite las referencias compartidas; un orden que se asume como tal; y un posicionamiento pacífico respecto de la regulación social (a la que se siente razonable y ordenada). Por el contrario, y como posición

enfrentada a la razón colectiva, surge una voluntad diferente, particular, que reniega del orden en nombre de la justicia (una vez más la *conciencia desdichada)* y que se sitúa en términos de conflicto y lucha respecto de una sociedad que no se piensa como razonable y cuyo orden reproduce la injustica. Como venimos afirmando, son las luchas políticas las que construyen el orden, las que lo mantienen y también las que lo transforman en otros órdenes. Nótese que el orden que se quiera mantener tiene igualmente que "luchar contra los que luchan". Las estructuras sociales siempre se mueven entre estos conflictos. De esa pugna se ocuparon principalmente, al menos en los últimos cien años, los partidos políticos y, en el ámbito laboral, los sindicatos.

La irrupción de una nueva situación política pasa, pues, por comprender que el instrumento por excelencia de la acción política en el siglo XX, los partidos, también está sujeto a una crisis. Panebianco[26] ha explicado el importante lugar tradicional de los partidos, entendiendo que estas organizaciones montaban su poder sobre la convicción de que sólo ellos podían reducir las áreas de incertidumbre gracias a su organización y composición. Esas áreas de incertidumbre que los partidos políticos *iluminaban* con su actuación serían las siguientes:

a) la *competencia* o el poder del experto es aquella área derivada de la división del trabajo organizativo, y cuya expresión más clara es el conocimiento de las relaciones político-organizativas;

b) las *relaciones con el entorno,* el cual es definitorio para la organización, tienen que ver con la posibilidad de establecer encuentros y/o alianzas con otras organizaciones políticas o no, y con la capacidad de marcar los temas a discutir con las organizaciones rivales. Quien posee esta capacidad de diálogo se encuentra en la llamada "secante marginal", es decir, que tiene un pie en cada lado de la organización, uno dentro y otro en el entorno;

c) la *comunicación* es la siguiente área de incertidumbre cuyo control otorga poder. Aquí lo principal es tener la capacidad de manipular, retener, difundir y/o destruir la información partidaria, aunque en la actualidad también se podría hablar de la capacidad de llegar a ciertos medios de comunicación externos al partido como una fuente de poder interno;

d) las *reglas formales.* Quien tiene la capacidad de establecer las reglas

del juego, fijar el terreno de la lucha o la negociación obtiene el poder derivado del control de esta área;

e) la *financiación* es otra fuente de poder, sobre todo, para aquellas personas que son capaces de controlar las vías de financiación (bancos, fundaciones, préstamos en barra de hielo, etc.); y

f) el *reclutamiento,* es decir, tener la capacidad de decidir quién puede ser miembro o no, quién puede ascender o no es otra fuente de poder.

Ese marco señalado por Panebianco puede darse como superado (no eliminado), toda vez que el funcionamiento de los partidos está puesto en cuestión. Así lo ha resumido Klaus von Beyme:[27]

La participación de los miembros del partido en la formación de la voluntad partidista es escasa.

Los congresos de partido, que se supone son la expresión institucional de la soberanía popular del partido, a menudo son únicamente un mero órgano aclamativo. Las repercusiones hacia fuera de los congresos, contratadas cuidadosamente por los dirigentes, se consideran más importantes que la propia formación de la voluntad desde abajo.

Otra carencia democrática lo representa el escaso cambio en la titularidad de los cargos de partido.

La penetración de los partidos por los grupos de trabajo o por el mismo facciona-lismo constituye un gravamen adicional en el debate sobre democracia interna. La financiación de los partidos constituye también una brecha que permite la irrupción de tendencias centralistas y oligárquicas en la democracia de los partidos. El perfil social de las elites de los partidos se presentan cada vez más separados de la base.

Igualmente, Katz y Mair[28] han reflexionado acerca de las transformaciones que han experimentado los partidos, esencialmente acerca del hecho de que ya no pueden calificarse según su relación con la sociedad civil, sino que hay que catalogarlos por su relación con el Estado (véase el cuadro siguiente). Al ser el Estado un gran empresario, la política deja de ser una vocación para pasar a ser un empleo. Y ese cargo se imposibilita si los medios de comunicación no *prestan* la presencia pública suficiente. De esa manera, todos los partidos estarían dentro de lo que llaman la *cartelización*

del sistema de partidos. En otras palabras, la política institucional ha generado una lógica de cartel, con fuertes normas que hacen que quien no las cumpla queda expulsado del juego electoral (base del juego político).

O dicho de otra manera, todos los partidos políticos están, de una manera u otra, “dentro” del juego, de forma que el castigo que los votantes pueden infligir a los malos gobernantes es siempre relativo.

Las principales características de esta cartelización de la política serían los siguientes: la diseminación de los recursos políticos (mayor apertura de lo político, es decir, la política implica ahora una negociación abierta con muchos actores y no solamente con los partidos); la profesionalización del ejercicio de la política (los militantes son funcionarios, de manera que su relación con el liderazgo tiene una dependencia similar a la del trabajador y el patrón); la relevancia para el éxito de la eficiencia y la eficiencia internas (visión empresarial del partido); la mayor importancia de los fondos y no de la militancia en el desarrollo de las campañas electorales; la financiación estatal, directa o indirecta, como forma exclusiva de financiación (las cuotas de los militantes no son relevantes; en cambio, sí lo es el dinero directo recibido del Estado así como todas las redes de financiación ilegal ligadas al uso del poder); la autonomía real de la dirección respecto de las bases (son el logo del partido y, por tanto, estrictamente necesarios); el estatus ambiguo del militante (en competencia creciente con el simpatizante o el votante); la importancia de los canales oficiales de comunicación (donde ayer se reclamaba un sindicato para gobernar, hoy es necesario un medio de comunicación); y la pertenencia de los partidos al aparato del Estado al ser agentes del mismo y depender de los recursos estatales.

Para que esta cartelización se cumpla es condición la *rebaja ideológica* de los partidos que compiten electoralmente con posibilidades de gobernar en algunos de los niveles de la administración. Esa rebaja ideológica desemboca en el cinismo, el oportunismo o el miedo señalados al principio como rasgos propios de la época. Por último, cabe insistir en el papel esencial de los medios de comunicación y, en relación con éstos, la obligación de cumplir con determinado grado de *respetabilidad* (reglas del juego asumidas por el cartel) para poder aparecer en ellos y, por tanto, existir.

[illegible] *sociopolítica*

[illegible] *recursos políticos relevantes*

[illegible] *de la política*

[illegible]

[illegible]

[illegible] *competición electoral*

[illegible] *y de la campaña*

[illegible] numerosas fuentes

[illegible]

[illegible]

[illegible] organizado; los miembros son valorados por su contribución al mito legitimador

[illegible] el Estado

[illegible] segmentos de la sociedad civil recientemente relevantes políticamente

[illegible] *representación*

La constatación de una creciente importancia de los valores posmateriales en las sociedades occidentales (Inglehart), esto es, de valores no estrictamente salariales (ecología, calidad de vida, pacifismo, sociabilidad) vendría igualmente a sancionar el *dilema electoral* en el que se encuentran estas organizaciones políticas básicas. Ese dilema electoral sitúa a los partidos, al igual que a los sindicatos, en una encrucijada, pues si satisfacen a unos electores tienen profundas complicaciones para contentar a otros. Y, como planteaba un proverbio chino acerca de las encrucijadas, un paso equivocado puede alejarnos miles de kilómetros y dificultar enormemente la reubicación de los partidos en las nuevas coordenadas sociales. No es extraño, pues, que los partidos difuminen crecientemente su ideología, no tanto para llegar a más gente, sino para molestar a menos votantes y para que la credibilidad de los partidos no descienda en la escala de la valoración ciudadana.

Lo anterior no significa que los partidos hayan dejado de ser el instrumento por excelencia de la democracia representativa, pero sí es conveniente clarificar las críticas que lleven a encontrar alternativas que rehagan *este* instrumento hoy por hoy irremplazable. Las principales críticas aplicables a los partidos serían las siguientes: (1) ausencia de democracia interna, con una gran oligarquización, fuertes liderazgos y anonimato de los militantes; (2) escaso poder real en la toma de decisiones importantes -el gobierno suele tener más poder que el grupo parlamentario que lo sostiene y que apenas puede hacer algo para exigir el cumplimiento del programa-. En otros términos, las decisiones políticas se toman por fuera de los órganos de

partido (a menudo, incluso fuera del país); (3) baja afiliación; (4) funcionarización de los militantes; (5) grandes gastos electorales y, en relación con esto, participación de redes corruptas; (6) difuminación de la ideología (intentos de captar un número mayor de votos y mayor libertad respecto de compromisos de transformación); (7) complejidad y globalidad de los temas tratados (que lleva a la especialización y, con ella, a la ininteligibilidad de su discurso); (8) escasa flexibilidad para incorporar las nuevas demandas ciudadanas al tratarse de "empresas" con clientes muy definidos; (8) escaso margen de maniobra real en una economía internacionalizada; (9) funcionamiento como empresa, donde dirigentes y empleados/militantes buscan principalmente mantener un nicho electoral que les permita su margen de *ganancia;* como consecuencia de todo esto, se produce un alejamiento de la sociedad.

El surgimiento de movimientos asociativos alternativos a los partidos son consecuencia (y causa) de la crisis de los partidos políticos. Puede afirmarse que una nueva acción colectiva está en el horizonte. ¿Cómo han ocupado los movimientos sociales lugares que antaño ocuparon en exclusiva los partidos? Las construcciones teóricas que explican el surgimiento de nuevos movimientos sociales *enmarcan* la acción colectiva en tres momentos: (1) la vivencia o conocimiento por parte de los actores sociales de una situación de injusticia; (2) la *agencia,* es decir, el papel de unos *actores* con la convicción de que la transformación social es posible a través del movimiento colectivo; (3) un antagonismo ideológico social entre un *nosotros* que quiere transformar y un *ellos* que quiere conservar.[29]

Es por ello que la noción de *deliberación* está íntimamente unida a los nuevos movimientos sociales, desde donde se trasladó a la discusión política. No puede ser de otra manera, pues la idea de deliberación implica una opinión pública informada, reflexiva y puesta a prueba a través de la discusión.[30] Una opinión pública consciente de que al darle voz a nuevos conflictos sociales está poniendo en la agenda política el calendario de la transformación social. El modelo clásico de *centralismo democrático* desarrollado prácticamente por la totalidad de los partidos políticos -la información fluye de abajo arriba y las órdenes circulan de arriba abajo- no es válido para las nuevas sociedades reflexivas (que piensan sobre lo que les sucede y, por tanto, donde el peso de la tradición es menor). Esos nuevos actores se quieren sujetos, se sienten *diferentes,* no quieren ser encajonados en *férreas envolturas* conceptuales, organizativas o administrativas.[31]

Los movimientos sociales no son sustitutos de los partidos políticos y, difícilmente, los partidos ocuparán el lugar de los movimientos. El alejamiento entre unos y otros se explica, en parte, por el olvido del origen revolucionario de los partidos de masas (algo que ya fue denunciado por Walter Benjamin en el caso de los Parlamentos), pero también porque la necesidad de estructuras estables y especializadas desemboca en condicionamientos *orgánicos* que difícilmente pueden ser satisfechos por los movimientos sociales.

Las características de los movimientos nos ayudan a entender la necesaria cohabitación entre estas dos formas de participación política:

1. los movimientos sociales expresan los déficit políticos estructurales que no son reconocidos o que son ignorados por los canales políticos institucionales;

2. son una peculiar *representación de intereses,* ya que se preocupan de los sectores sociales discriminados o perjudicados, que, por lo común, no acuden al circuito electoral y, por tanto, no aportan valor cuantitativo a los partidos;

3. son un contrapoder frente a las fuerzas sociales y políticas establecidas, con frecuencia parapetadas detrás de unos medios de comunicación que forman parte del sistema. Al tener *poco que perder,* actúan como fuerzas políticas con una capacidad crítica ausente en los demás actores políticos;

4. con frecuencia proponen soluciones imaginativas para problemas bloqueados por las respuestas tradicionales. En este sentido, fungen como *taller de materiales de futuro* (como ocurrió con la abolición de la esclavitud, el voto de la mujer, la jornada de ocho horas o el respeto a la naturaleza);

5. los movimientos son un campo de prueba y de aprendizaje de la praxis democrática, al margen de las capacidades, jerarquías, estatus, presiones, etc., a las que sí están sometidos los partidos -el voto- o las asociaciones -sus clientes- (es decir, apuestan más por las *causas* que por las *organizaciones);*

6. aportan la posibilidad de crear públicos globales y una deliberación transnacional capaces a su vez de politizar una emergente sociedad civil

global.[32]

Buscando un símil expresivo, podemos decir que los movimientos sociales son la proteína p53 de la sociedad política. Esta proteína, conocida como el "guardián del genoma" es la encargada de la *apoptosis* o suicidio celular. Su tarea consiste en identificar los caminos no adaptativos de las células, eliminándolas cuando detectan una anomalía. Su ausencia o mutación genera necrosis y malformaciones. El ADN acumula lesiones graves cuando esta proteína no opera. Por el contrario, su presencia y funcionamiento correcto detiene la degeneración del ciclo celular.
Su función no es sustituir a la célula, sino impedir la metástasis que se genera cuando cualquier órgano pretende ignorar los límites a que le obliga el conjunto. Habiéndose demostrado que los partidos políticos son organizaciones que estructuralmente tienen invasiones *cancerígenas,* la articulación de estos anticuerpos externos o *sensibilizadores* se torna urgente.[33]

En el siguiente cuadro se ven algunas diferencias entre estas distintas formas de participación política que se han considerado, incorporando una nueva forma política que da cuenta del nuevo espacio político supranacional que ha generado la globalización:[34]

VIII. EL SURGIMIENTO DE LA GOBERNABILIDAD

Prefiero la injusticia al desorden.

Johann Wolfgang Goethe

La primera [razón de la justicia de esta guerra y conquista] es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros [indios], incultos e inhumanos se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, *magnas commoditates,* siendo además cosa justa por derecho natural que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien de todos *(utrisque bene).*

1. GOBERNABILIDAD Y ESTABILIDAD

Los años setenta muestran el decantado de un proceso que venía gestándose bajo el esquema de la guerra fría desde los años cincuenta. Si en el ámbito de la pugna política entre bloques los conceptos claves en el sector occidental eran "sociedad abierta", "mundo libre" o "democracia", en la arena de las ciencias sociales el referente clave sería la idea de *modernización*. Según este principio normativo, el desarrollo de los pueblos sólo tendría una senda: la marcada por el modelo occidental, especialmente el norteamericano. La modernización confrontaba cualquier otro modelo que pusiera en cuestión la hegemonía norteamericana, convertida en la piedra de bóveda de la política mundial. Cuando a finales de los años sesenta y desde diferentes espacios se empiece a cuestionar la legitimidad de la representación política de corte occidental (a través de una protesta que, como en un dominó, va desde la Plaza de las Tres Culturas de México al Barrio Latino de París, pasando por Saigón, Lisboa, Berlín, Chile o Irán), el *poder* respondería con una alternativa binaria propia del mundo moderno: o seguridad o libertad.

En otros términos, o pérdida de espacios de autoafirmación (con el riesgo, según ese esquema tremendista, de caer en el *desorden social)* o profundización de la democracia incluyendo el mundo del trabajo, las relaciones de género y raza y el nuevo orden mundial, incluyendo el comunicativo. Esa dicotomía entre seguridad y libertad, apuntada durante la guerra fría, cobraría su máxima expresión a partir del 11 de septiembre de 2001, cuando la excusa del confuso atentado contra las Torres Gemelas serviría para reducir toda la discusión al maniqueo debate amigo/enemigo que implica el exterminio del disidente al elevarlo a una categoría metafísica (si la maldad es *esencial* no hay otra alternativa que la eliminación del malvado).

Entender como sinónimos *gobernabilidad* (definida como la capacidad de conducción de una sociedad) y *estabilidad* (mantenimiento de ese orden social) es negar la parte de conflicto social que hace que las sociedades avancen hacia cotas más altas de emancipación. Es importante notar que el consentimiento con un orden social o su confrontación es una construcción de praxis y de sentido. En otras palabras, son *discursos* que operan sobre la

experiencia, pues los seres humanos, como hemos señalado, reelaboramos la realidad a través de las palabras. Más allá de unos mínimos vinculados a la reproducción material, e incluso aquí con matices, la valoración de un orden social por parte de la ciudadanía es fruto de la construcción intelectual que se hace de ese orden, en donde influye a su vez sobremanera el lugar social que se ocupe (de poder o de subordinación). Se trata de asumir los contextos de la realidad en una dirección similar a la que planteaba Wittgenstein para el lenguaje (sólo podía entenderse en relación con los ambientes en que se desarrollaban). La tensión entre la práctica y su re-presentación, con la que abrimos estas páginas, existe desde que sabemos que existen conflictos sociales.

En la alborada del siglo xxi, la discusión política, es decir, la definición y articulación de esas metas y comportamientos colectivos que toda una comunidad debe cumplir, muestra un peculiar carácter paradójico. A todos los elementos señalados, donde no es el menor el acortamiento del tiempo y del espacio que llamamos *globalización,* hay que añadir un hecho llamativo. Por un lado, nunca hubo tantas posibilidades para lograr un mundo, en todas sus escalas geográficas, donde la riqueza estuviera mejor repartida. Esto es así tanto por el desarrollo tecnológico como por la conciencia individual generalizada de que debe ser así. La globalización de las comunicaciones permite crear una *opinión pública mundial* atenta a lo que ocurre en el planeta. Aun siendo cierto el monopolio mediático existente que orienta esa potencial indignación en direcciones interesadas. Pero tampoco puede negarse que son más elevadas que en otros muchos momentos de la historia las posibilidades de una comunicación alternativa, de democratizar la información y de fiscalizar el poder. De esta manera nos encontramos una vez más con que el discurso y la práctica siguen caminos diferentes. Esta situación paradójica puede analizarse, como botón de muestra, en lo ocurrido en diciembre de 2004 en el sudeste asiático. Una fractura del suelo marino (no suficientemente explicada) generó una ola gigante *(tsunami)* que acabó con la vida de cerca de 200 000 seres humanos y devastó varios países de la zona. Lo que hace de esta catástrofe un hecho aún más terrible es que pudo haberse evitado. La enorme ola tardó cuatro horas en llegar hasta la costa. Hubiera bastado una alerta diez minutos antes para que la desgracia se hubiera evitado, al menos en lo que concierne a vidas humanas. Pero nadie dio el aviso, pese a poseer los datos. Los Estados Unidos evacuaron la base naval de Diego García en el Índico gracias a sus alertas sísmicas. Pero no compartieron esa información.[1]

Este tipo de incongruencias entre posibilidades y realidades genera un gran ruido social. Grandes desarrollos tecnológicos que no ayudan a salvar vidas humanas. Grandes mentiras que generan grandes conflictos (la falsa existencia de armas de destrucción masiva en el Iraq de Saddam Hussein). Diferentes raseros en el ámbito mundial para medir comportamientos, derechos, exigencias y abandonos. Una homogeneización del discurso publicitario al lado de la imposibilidad de alcanzar ese objeto de deseo que se identifica con la realización vital. Enorme tec-nificación de la organización social, del ocio, del trabajo, al lado de millones de personas que nunca han hecho siquiera una llamada telefónica en toda su vida. Discurso particularizador, fragmentador, individualizador (la construcción de un *yo* absoluto) y prácticas de consumo homogeneizadoras y alienadoras (la *MacDo-nalización* del mundo). Conmociones naturales, bélicas o económicas que estremecen a la población en muchos lugares del mundo y utilización de ese *shock* por autoridades, empresas o militares como momento ideal para introducir cambios que no serían tolerados por la población en otras circunstancias.[35] [36]

De ahí que el panorama que muestran invariablemente los últimos informes del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo no provoque optimismo: hambrunas; generalización del trabajo precario o en condiciones de semiesclavi-tud; regreso de enfermedades infecciosas que se creían superadas; aumento de la prostitución; crecimiento extremo de las desigualdades sociales; recuperación de la guerra como método *válido* para la solución de conflictos; crisis del Estado social y democrático de derecho; devaluación de las instancias internacionales; incremento del deterioro medioambiental; extensión del autoritarismo... Como plantea Santos, ese desajuste entre las posibilidades y las realidades rompe la tranquilidad de este anhelante de certidumbres que es el ser humano. Nunca antes en la historia las esperanzas de la gente habían estado por debajo de sus experiencias. Lo que se espera es peor que lo que se tiene. Cambiar se identifica con empeorar. El mejor de los mundos posibles es un sarcasmo.[37]

Sin exagerar lo sombrío, un autor europeo y acomodado como Ulrich Beck lo constata para el mundo desarrollado, lo que permite presagiar lo correspondiente a los países semiperiféricos y periféricos:

Quien viendo el paro masivo y la rápida precarización del trabajo proclama el ideal del pleno empleo se burla de la gente. Quien en los países donde la tasa media de natalidad se ha reducido a un ominoso 1,3% proclama que

las pensiones están aseguradas se burla de la gente. Quien a la vista del dramático retroceso del impuesto de actividades económicas (un retroceso que permite a los consorcios transnacionales aprovecharse de la rivalidad entre los Estados y no pagar impuestos) loa a la globalización se burla de la gente. Quien viendo los conflictos que estallan en las sociedades étnicamente plurales predica los ideales del amor multicultural al prójimo se burla de la gente. Quien en la era de las catástrofes medioambientales y las intoxicaciones alimentarias en marcha o inminentes proclama que la técnica y la industria solucionan los problemas creados por la técnica, se burla de la gente.[4]

El final de la guerra fría se zanjó con el hundimiento del bloque soviético, y su derrota afectó no sólo al pensamiento de izquierda europeo, sino también al pensamiento progresista en el planeta. Toda la batería de ideas que levantó el pensamiento occidental desde 1945, dirigida a combatir al modelo soviético (y al marxismo como ideología usada para justificar esos regímenes), se orientó en la década de los setenta, principalmente por influencia norteamericana, hacia un nuevo objetivo: limitar la participación ciudadana en los asuntos de la *polis.* Un libro de Samuel Huntington de 1968, *El orden político en las sociedades en cambio,* sentaría las bases del posterior institucionalismo: la proporción deseada de participación social siempre es la que está por debajo del nivel de institucionalización. Poco después daría un paso más allá y afirmaría que el "exceso de democracia" es el principal peligro. La justificación del neoliberalismo y del neconservadurismo estaba en marcha.

La exigencia actual de *formas de democracia avanzada* (representadas tanto por el impulso de los movimientos sociales por todo el globo como por los cambios que se están experimentando en el continente latinoamericano) debe entenderse como una respuesta popular al retroceso democrático de los últimos decenios, al agotamiento de la conjunción "capitalismo-modernidad-Estado nacional", al deterioro social y ecológico creado por el modelo político y económico expresado por el neoliberalismo. Implicaría, por tanto, una cierta recuperación de un discurso transformador que supera la crítica neoliberal al Estado keynesiano. Pero el discurso *recuperador* no deja de ser un agente de riesgo, a menudo esgrimido por aquellos que en décadas pasadas descargaron sus baterías contra el Estado social como *instrumento del capitalismo* y hoy, desde su desmantelamiento, lo añoran con maneras de conversos. La magnitud del deterioro social hace que el riesgo de intentar

recuperar un pasado *hermoseado* esté bien presente. Pero al igual que Marx anunciaba la derrota de los campesinos del siglo XIX que querían solventar sus problemas con respuestas propias del siglo XVIII, este empeño actual no tiene mayores trazas de éxito. Ni el sur ni la naturaleza, por citar dos de sus financistas, están dispuestos a seguir sufragando sus gastos.[38]

Una sociedad que decae corre el riesgo de buscar la fácil solución de construir mitos, de inventar un pasado que permita inventar a su vez un presente encargado de abortar un futuro diferente. Si el presente, pese a todo, agita su capacidad transformadora, viene la crisis. Querer actualizar la felicidad genera *ingobernabilidad.* Una sociedad sin norte ni brújula, sin pistas (por tanto, despistada) y que huye hacia delante se inventa las aporías (falsas paradojas). Fue el caso de la Grecia clásica: no alcanza Aquiles nunca a la tortuga que salió antes en la carrera; la flecha tensada no saldrá del arco; el asno se morirá de hambre ante dos montones iguales de heno. Aporías construidas sobre un tiempo ficticio. Pero no es menos ficticia la promesa populista del capitalismo, que ofrece una esperanza (ni siquiera migajas reales) que no puede cumplir. Ese *menino de rua* que nunca estudiará, que ni siquiera llegará a adolescente, que asalta a otro niño para robarle el calzado. Los desahuciados de los alrededores de París incendian la capital de Francia reclamando el sueño que promete la publicidad y que a ellos les está vedado. El colesterol se convierte en una causa de muerte de esa nueva variante de la miseria que son los pobres obesos. Tres cuartas partes de la población norteamericana han tenido en algún momento una crisis nerviosa severa que les ha llevado a medicarse. El mundo, *the World,* hace ciertas las palabras de Eduardo Galeano y se muestra "patas abajo". *World* es una mezcla de *werr* -hombre- y *old* -tiempo-. Recuperar el tiempo de los hombres y las mujeres es una obligación para la reconstrucción del futuro.

Como recuerda Boaventura de Sousa Santos, nuestras desnortadas sociedades esperan sin esperanza. No es extraño, pues no asoma la capacidad para pensar la gran alternativa. Por eso, de manera creciente, se vuelve la vista al pasado demostrándose un gran complejo y no hallándose en las brumas de la historia nada en donde posar orgullosamente la mirada. Las sociedades occidentales han perdido el norte que le trazó la modernidad: esto es, las recurrentes grandes promesas incumplidas de la modernidad. Se dijo que iba a conquistar la Tierra y la ha devastado; se dijo que iba a conseguir la paz perpetua y ha hecho del mundo un polvorín; se

dijo que con la ciencia íbamos a construir la felicidad, y la ciencia, en manos de unos pocos, muestra con demasiada frecuencia sus efectos devastadores; se dijo que íbamos a crear un mundo lleno de sentido, y como al Peter Schlemihl del cuento de von Kleist, como el *Matías Pascal* de la novela de Pirandello, como el Ignatius Reilly de *La conjura de los necios,* se nos ha perdido la sombra, se nos ha hurtado la identidad, se nos ha negado la dignidad. El futuro es incierto y el pasado está oscurecido por la idea de progreso. ¿Acaso no son razones suficientes para estar perplejos? Parafraseando a Woody Allen, podemos resumir: "Dios ha muerto, Marx ha muerto, la historia ha muerto y yo me encuentro francamente mal".

2. El nacimiento de la Trilateral y el programa de máximos DEL NEOLIBERALISMO

Los intereses de la sociedad nacional por la cual el gobierno debe velar son básicamente la seguridad militar, la integridad de su vida política y el bienestar de su pueblo. Estas necesidades no tienen calidad moral. Ellas se elevan y se basan en la pura existencia del Estado nacional.

George Keenan, *Moralidad y política exterior*

Occidente conquistó el mundo, no por la superioridad de sus ideas, valores o religión (a los que se convirtieron pocos miembros de las otras civilizaciones), sino más bien por su superioridad en la aplicación de la violencia organizada. Los occidentales a menudo olvidan este hecho; los no occidentales, nunca.

Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones*

La obra de Samuel Huntington es extremadamente útil para representar de manera sintética lo que han sido las líneas principales de la política exterior norteamericana, y por ende occidental, en los últimos decenios. Huntington inició su labor académica con el libro *El soldado y el Estado* (1957), donde ya establecía la necesidad de una *guardia pretoriana* que permitiera al poder político ejercer su tarea sin frenos. En el decenio siguiente apuntó contra la participación señalándola como uno de los problemas que debía enfrentar el modelo de democracia occidental, al tiempo que sentaba las bases para una comprensión de la institucionalidad que supeditara la participación ciudadana (como hemos visto, se trata de *El orden político en las sociedades en cambio,* de 1968). En esa etapa fue responsable de con-

trainsurgencia en Vietnam, nombre eufemístico para denominar las labores de espionaje y represión (como asesor del presidente Lyndon B. Johnson, justificó los bombardeos a las zonas rurales vietnamitas y forzar la emigración al pensar que era más fácil combatir al Vietcong en las ciudades). A mediados de los setenta representaría a su país en la recién nacida organización mundial Trilateral, impulsada por su mentor Brzezinski, desde donde se marcaría un modelo de *modernización* que no era sino la rearticulación política mundial al servicio de la hegemonía norteamericana. En el conocido libro *La crisis de la democracia* (1975), que recogía el informe encargado por la Trilateral, se marcaría la senda de las transiciones en el sur de Europa y en el cono sur latinoamericano, al tiempo que se sentaban las bases de la reconstrucción neoliberal y neoconservadora de la política. Más tarde definió la dirección de las transiciones en el este de Europa *(La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX,* 1991). Sigue siendo el principal responsable intelectual de la creación del *enemigo* cultural civilizatorio y religioso árabe *(El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, aparecido como artículo en *Foreign Affairs* en 1993 y en 1996 como libro), donde se justifica el mantenimiento de un esfuerzo militar similar al de la guerra fría al estar abocado *Occidente* a una inevitable confrontación con *Oriente* que vendría a sustituir a la confrontación anterior basada en la lucha de clases. Los sucesos del 11 de septiembre en Nueva York fueron el diseño perfecto de este argumento, especialmente por la respuesta posterior en forma de *guerra preventiva permanente.*

En 2004 publicó *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional americana,* donde señaló a la inmigración hispana (los más de veinte millones de hispanos en los Estados Unidos) como el mayor desafío a los valores tradicionales norteamericanos. Hay que entender que para Huntington, la revolución puritana inglesa del siglo XVIII y no los principios de la Ilustración es lo que está en la base del credo americano. Su propuesta nacionalista y religiosa, asumida por Reagan y Bush padre, encontró después su culminación en las dos Administraciones de George

W. Bush y su política exterior agresiva y privatizadora (marcada, junto con Huntington, por los neoconservadores norteamericanos, muy influidos por el emigrado alemán Leo Strauss). Los trabajos de Huntington, en paralelo a los de Brzezin-ski, son el más depurado ideario de la política exterior norteamericana desde los años sesenta. Desde la revista *Foreign Policy (Política Exterior)*, de la que fue fundador Huntington y para la que hay

ediciones en diferentes lenguas y continentes, se irradia a todo el mundo el pensamiento hegemónico norteamericano.[39]

1

José María González García, *La máquina burocrática: afinidades electivas entre Max Weber y Kafka,* Madrid, Visor, 1989.

2

Chantal Mouffe, *La paradoja democrática,* Barcelona, Gedisa, 2003, p. 49.

3

El núcleo del pensamiento político de Aristóteles, que ha durado siglos, planteaba básicamente tres cosas: (1) que existe una naturaleza humana; (2) que esa naturaleza es política y social; (3) que esa naturaleza expresa la idea de la "vida buena". Sólo con la llegada del siglo XX y autores como Carl Schmitt y Max Weber se va a romper ese acuerdo, negándose que exista una naturaleza humana y, mucho menos, que esa naturaleza humana tenga como un fin inherente la vida buena colectiva. Inmediatamente después llegaron los fascismos y la deriva totalitaria del socialismo. Véase Javier Franzé, *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt,* Madrid, Catarata, 2004.

4

Jesús Ibáñez, A *contracorriente,* Madrid, Fundamentos, 1997.

5

Santiago López Petit ha explicado cómo la doctrina del ataque anticipatorio hace "transparente" al enemigo a abatir, reduciendo la incertidumbre y ofreciendo salida a la crisis. Pero lo que se transparenta no es sino la visión de la realidad que tienen los que poseen intereses en la guerra. Santiago López Petit, *El Estado guerra,* Hondarribia, Hiru, 2003.

6

El fordismo define una organización del capitalismo caracterizado por el pleno empleo, el consumo de masas y la existencia de derechos laborales. Véase Robert Boyer, *La teoría de la Regulación,* Valencia, Institució Alfons el Magnánim, 1992.

7

John Gray, *Falso amanecer,* Barcelona, Paidós, 2000; Juan Carlos Monedero, "Mundialización: perspectivas desde la ciencia política", en Juan Carlos Monedero (ed.), *Cansancio delLeviatán. Problemas políticos en la mundialización,* Madrid, Trotta, 2003.

8

Hay una tendencia a cruzar todas las variables sociales en exclusiva con la globalización. No basta. Los tres grandes paradigmas sociales del siglo XIX y comienzos del XX deben ser reelaborados. La explotación (Marx), la división del trabajo (Durkheim) y el proceso de racionalización (Weber) deben colaborar en la explicación de las sociedades actuales. La globalización no puede entenderse sin la división del trabajo que hay detrás del desarrollo tecnológico, de la misma manera que no puede obviarse el sesgo marcado en ese proceso por la existencia de sociedades de clase. Puede verse una reflexión en esta dirección en Giddens, *Consecuencias de la modernidad,* Madrid, Alianza 1993, p. 23 y ss.).

9

Arthur Schopenhauer dijo en el siglo XIX que "toda verdad pasa por tres etapas. Primero, se la ridiculiza. En segundo lugar, se produce una violenta oposición contra ella. En tercer lugar se acepta como algo evidente". Más sarcástico, Gandhi diría que primero nos ignoraron, luego nos censuraron, luego nos combatieron y al final dijeron que nuestras propuestas eran las que ellos habían sostenido desde un principio (la frase original reza: "Primero te ignoran, después se ríen de ti, luego te atacan, entonces ganas").

10

El lema "socialismo o barbarie" no debe entenderse exclusivamente como un proyecto político que desemboca en experimentos como el soviético (lo cual tiene parte de verdad y debe incorporarse a la reflexión para evitar repeticiones indeseadas), sino también como la alternativa que llevó al establecimiento de los Estados sociales. La Constitución mexicana de Querétaro de 1917 fue pionera, aun antes de que se inaugurase el constitucionalismo social en el viejo mundo con la Constitución de Weimar de 1919. No en vano, la Revolución mexicana se inició en 1910.

11

Manfred G. Schmidt, "Vom Glanz und Elend der Demokratie nach 1989", en Claus Leggewie y Richard Münch (eds.), *Politik im 21. Jahrhundert,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

157

12

Carlos Gómez Gil, *Las ONG en la globalización. Estrategias, cambios y transformaciones en la sociedad global,* Barcelona, Icaria, 2005.

13

Rafael Díaz Salazar, *Justicia global,* Barcelona, Icaria, 2002. Nótese que detrás de esta afirmación hay una tesis dura: el sistema capitalista nunca es capaz, en el medio y largo

plazo, de superar sus contradicciones sin transformaciones, de manera que está obligado a reubicaciones que le permitan sobrevivir mutando parte de su lógica. El hundimiento de los sistemas alternativos o la habilidad del capitalismo para sortear sus crisis no oculta la recurrencia de esas crisis y esa necesidad, para sobrevivir, de negociar profundas transformaciones cuando la presión social así lo exige.

14

José Nun, *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?,* México, D.F., FCE, 2001.

15

Es de gran importancia que se contraste la sutileza de algunos análisis con la rudeza de otros, especialmente a raíz de la invasión de Iraq en marzo de 2003. Las reflexiones del entorno del presidente Bush (Wolfowitz, Perle, Kagan), resucitando el más desnudo realismo político en las relaciones internacionales, cambiaron el matiz por la amenaza. En el trabajo de Robert Kagan (2003), *Poder y debilidad,* se afirma cómo después de la guerra contra Iraq funcionarían dos varas de medir en el mundo: una, para el campo occidental, siempre y cuando se asuma la hegemonía norteamericana; otra, para el resto, siempre amenazados por el estigma de ser considerados "Estados canallas o fallidos". Incluso se recuerda a la Unión Europea, socio tradicional de los Estados Unidos, que, en caso de un comportamiento díscolo (como el representado por Francia y Alemania oponiéndose a la guerra en Iraq), "podría llegar el día, si no ha llegado ya, en que los estadounidenses presten tanta atención a los pronunciamientos de la Unión Europea como los que les merecen los de la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN) o los del Pacto Andino" (p. 152). La comparación, de cualquier modo, no deja de llamar la atención. No porque la ASEAN o el Pacto Andino no sean relevantes, sino porque en esas zonas del mundo los Estados Unidos no han dudado en provocar golpes de Estado o impulsar el terrorismo de Estado para solventar problemas. Pero la condición de Estado de Iraq significó que Estados Unidos tuvo más problemas de los que había encontrado en, por ejemplo, Afganistán. Al final, en febrero de 2005, Bush tuvo que viajar a Europa para pedir ayuda. La aventura en pos de petróleo barato estaba consiguiendo los efectos contrarios.

16

Klaus von Beyme, *Teoría política del siglo XX,* Madrid, Alianza Editorial, 1994.

17

Robert Putnam, *Making Democracy Works. Civics Tradition in Modern Italy,* Princeton, Princeton University Press, 1993. Este trabajo de Putnam quiere avanzar sobre el trabajo de Coleman, *Foundations of Social Theory* (1998). En esta obra, Coleman pretendía previamente ir más allá de las interpretaciones de la teoría de la elección racional que parten de que los seres humanos sólo se mueven por la obtención de beneficio. Sin embargo, Putnam reduce ese intento al hecho de pertenecer o no a alguna asociación,

dejando de lado cuestiones más de fondo. Los problemas, venimos defendiendo aquí, hay que buscarlos en el capitalismo, el estatismo y la modernidad y no en lugares donde se pierde de vista la responsabilidad real de estas tres "grandes autopistas". Baste reparar en que la pérdida, deterioro o cambio de lugar de trabajo, la ausencia de pequeños comercios o las necesidades de identidad y reconocimiento dan vida a las ciudades y, al tiempo, las hacen más seguras y prósperas.

18

Arnaldo Bagnasco *et. al., El capital social. Instrucciones de uso,* México, D.F., FCE, 2003.

19

Sirva de ejemplo el que algunos autores pongan como referencia de sociedad civil a los premios Nobel (Donolo). La cuasi absoluta tendencia hacia la ortodoxia en el caso de los premios de Economía, o el simple recordatorio de algún premio Nobel de la Paz (Henry Kissinger) obligan a pensar que, previamente, haría falta aplicar a la propia concesión del Nobel el proceso deliberativo que tienen otros premios, por ejemplo, los Nobel alternativos. Sólo así podrían ejercer la autoridad moral que se les reclama. De lo contrario es mera cosmética reclamando obediencia.

20

James Rosenau y Ernst-Otto Czempiel (eds.), *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

21

Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad,* Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes, 1998. El concepto de sociedad civil proviene del latín *societas civilis* que, inicialmente, significaba lo mismo que *societas politica,* es decir, Estado. El tránsito intelectual del concepto, que algo debe a la diferencia agusti-niana entre la ciudad terrenal y la ciudad de Dios, se inicia con Hobbes. Para este autor inglés, el Estado es el que evita la condición animal implícita en la ruptura del orden social que nos devuelve a la naturaleza. Esa línea la continua Locke, para quien el Estado es el garante de la igualdad básica en una sociedad de propietarios. El marco es completado por los escoceses David Hume, Adam Smith y Adam Ferguson (el Estado como *laissez faire* -dejar hacer- y la sociedad civil como lugar armónico regido por el mercado y la mano invisible). Completa el recorrido Hegel. Según el filósofo alemán, la ética se concreta en tres momentos: la familia (altruismo egoísta), la sociedad civil *(bürgerliche Gesellschaft),* lugar donde se resumen las necesidades de la economía mercantil y los intereses privados, y el Estado constitucional, encargado de realizar la síntesis de los tres momentos éticos (para Hegel, en la sociedad civil estaban la ley, la policía y la judicatura). En Marx, el Estado liberal es mera superestructura al servicio de los intereses de la sociedad civil (burguesía). Las formas de Estado social son desinencias de la eticidad estatal señalada por Hegel (y por lo

mismo, en formaciones políticas precapitalistas estos conceptos no existen, al igual que también es diferente la relación entre el poder político y el religioso: López Aranguren, 1988). El concepto de sociedad civil emergido en los años ochenta con frecuencia identifica sociedad civil con *laissez faire* y es netamente antiestatalista, criticando la injerencia del Estado ético en el ámbito de la sociedad supuestamente autorregulada. En el caso de que la sociedad civil fracasase en la consecución de un orden moral, la exacerbación del yo en esas propuestas les libera de dar una respuesta a ese problema colectivo.

22

Germán Solinís, "Gobernanza y gobernabilidad democráticas en México", Gestión de las transformaciones sociales-MOST Documentos de Debate n. 60, UNESCO, 2001. Es importante notar, como se verá más adelante, que la idea de gobernabilidad es simplemente un discurso aplicado por autores como Huntington en virtud de lo que sean los intereses norteamericanos. De esta manera, no se dudó en multitud de ocasiones en generar ingobernabilidad como forma de recuperar la hegemonía. Las más de cincuenta intervenciones de los Estados Unidos en otros países durante el siglo XX, el apoyo a dictadores y a genocidas, la colaboración en el exterminio de disidentes en los cinco continentes, etc. son claros ejemplos de la doble moral que acompaña al concepto.

23

Una de las razones que explican la complicación a la hora de discutir con el liberalismo es la distancia que existe entre su discurso y su práctica. De manera que, a menudo, cuando nos referimos al Estado social y democrático de derecho a salvaguardar, nos referimos principalmente a su estructura formal más que a su estructura real, deudora de todas las deficiencias señaladas. Es muy relevante observar este aspecto, pues los planteamientos teóricos de muchos autores liberales y neoliberales están regidos por una doble vara de medir: el discurso teórico para medir el comportamiento de las fuerzas contrahegemónicas y toda suerte de excepciones para garantizar la hegemonía occidental, especialmente norteamericana.

24

Más adelante veremos que allí donde en el siglo XX fueron los partidos políticos los principales hacedores de los Estados sociales y democráticos de derecho, en el siglo XXI van a compartir necesariamente protagonismo (y a veces a cederlo) con los nuevos movimientos sociales y otras formas de organización política aún no consolidadas que se correspondan con las nuevas realidades y exigencias.

25

Repárese en que esto es obvio en el caso de seres humanos usando a otros seres humanos, pero también es correcto en términos individuales. El aburrimiento, cuando se convierte en "fastidio", genera formas de superarlo. Cuando el aburrimiento se convierte en un recordatorio de la muerte, desata mecanismos vitales que transforman ese tedio en

actividad. Por el contrario, un abandono indolente no invita a cambio alguno. El contraste entre la obesidad del mundo occidental rico y el hambre en el sur pobre nos corrobora este mismo hecho.

169

26

Angelo Panebianco, *Modelos de partido,* Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 58.

27

Klaus von Beyme, *Los partidos políticos en las democracias occidentales,* Madrid, CIS, 1986, p. 309.

28

Richard Katz y Peter Mair, "Changing models of Party Organization and Party Democracy. The emergence of the Cartel Party", en *Party Politics,* vol. 1, n. 1, 1995 (hay versión en español en el número 108-109 de la revista *Zona Abierta).*

29

Antonio Rivas, "El análisis de marcos: una metodología para el análisis de los movimientos sociales", en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural,* Madrid, Trotta, 1998.

30

Joan Stewart, "De la innovación democrática a la democracia deliberativa", en Joan Font (coord.), *Ciudadanos y decisiones públicas,* Barcelona, Ariel, 2001.

31

El discurso de la modernización reflexiva, desarrollado por Giddens entre otros, no deja de ser un discurso elaborado desde y para principalmente el primer mundo, si bien, sigue siendo cierto que "los valores dominantes son los valores de las clases dominantes", algo reforzado en el mundo intercomunicado de la globalización. La occidentalización de la cultura sería una señal de esa homo-geneización. Es ahí donde podemos entender por qué un *menino de rua,* sin apenas medios para vivir, asalte a un niño de clase media para robarle sus zapatillas de marca. La uniformización de la subjetividad mundial desarrollada por el cine de Walt Disney va en la misma dirección, al igual que el hecho de que la Coca-Cola sea un producto que, pese a ser inalcanzable para buena parte de esas poblaciones, exista en 200 países del mundo.

32

Dieter Rucht, “Soziale Bewegungen als Signum demokratischer Bürgergesellschaft”, en Claus Leggewie y Richard Münch (eds.), *op. cit,* pp. 326-330. Para la influencia en el ámbito internacional, Roland Roth (2003), “Las ONG y las políticas internacionales”, en José Vidal Beneyto (dir.), *Hacia una sociedad civil global,* Madrid, Taurus, 2003.

33

Para la metáfora de la proteína p53, véase Tomás Rodríguez Villasante, *Desbordes creativos,* Madrid, Catarata, 2006.

34

Ángel Calle, *Nuevos movimientos globales,* Madrid, Ed. Popular, 2005.

35

Un análisis detallado de Juan Gelman al respecto lo podemos encontrar, [En línea]: http://www. rebelion.org/noticia.php?id=9845.

36

Al igual que el electroshock dejaba inerte al paciente que recibía las descargas, el neoliberalismo, lejos de haberse impuesto por la vía de la libertad y la democracia, fue sembrando, además de discursos, miedo y terror para imponer lo que todavía no era un “sentido común”. Esto era más evidente donde las posibilidades de penetración eran más difíciles, como por ejemplo el Chile de Allende. Véase Naomi Klein, *La doctrina del shock. El auge de la economía del desastre,* Barcelona, Paidós, 2007.

37

Boaventura de Sousa Santos, *op. cit, Crítica de la razón indolente,* desarrolla aquí una idea apuntada por Reinhart Koselleck, quien ya vio en los años setenta del siglo XX el desacompasamien-

38

Robert Jessop, *El futuro del Estado capitalista,* Madrid, Catarata, 2008. Usamos el término *recuperador* diferenciándolo del término *conservador* que aplicaremos a las concepciones políticas de derechas. Este pensamiento *recuperador* tiene nostalgia de la llamada edad de oro socialdemócrata reflejada en el Estado social, una era, de cualquier forma, embellecida con la pérdida. Por el contrario, los conservadores defienden las libertades individuales vinculadas a la propiedad privada, al tiempo que se desentienden de las libertades colectivas y de cualquier idea de justicia social que implique una libertad positiva. El discurso de la tercera vía planteado por Anthony Giddens llama, por el contrario, conservadores a aquellos que quieren mantener los logros vinculados a la ciudadanía socialdemócrata.

La producción intelectual de Huntington está profundamente marcada por contenidos ideológicos reaccionarios envueltos en presupuestos formalmente científicos. Su convencimiento acerca del

Tras el 11 de septiembre de 2001, el terrorismo internacional, equiparado con el terrorismo islámico, ha despejado el camino para el triunfo de esas tesis, permitiendo, a su vez, retrocesos sustanciales en los *derechos civiles* en muchos países (pérdida de la inviolabilidad de la correspondencia, del secreto telefónico, del *habeas corpus,* de libertad de movimientos y de libre residencia; censura y amenazas en los medios de comunicación; autoritarismo en el comportamiento del poder; control de las comunicaciones; vigilancia constante con circuitos cerrados; torturas, ejecuciones sumarias y vejaciones; eliminación del estatus de preso; etc.), de *derechos políticos* (crecimiento de los organismos semipúblicos; incremento del secretismo oficial; predominio del Ejecutivo sobre el Legislativo; tecnificación de las decisiones; privatización de determinadas políticas, por ejemplo, la política monetaria, entregada a bancos centrales independientes), de *derechos sociales* (recortes en el Estado social pretextando la competitividad, la eficiencia o el esfuerzo militar, traducidos a su vez en desregulación de la legislación laboral y de las condiciones de trabajo, recortes en la seguridad social, negación de la negociación colectiva, reducción de salarios reales, amenazas o impedimento del derecho a huelga, etc.) y de *derechos culturales* (la creciente construcción del diferente como sospechoso, especialmente cuando se quieren recuperar identidades diferentes a las occidentales).[7]

Como se ha dicho, la idea del *buen gobierno* o *buena gobernanza* es un producto ideológico derivado de la idea de *gobernabilidad.* El concepto de gobernabilidad nació vinculado a una operación ideológica en el contexto de la guerra fría, la Trilateral, impulsada en 1973 por David Rockefeller, presidente del Chase Manhattan Bank, siguiendo una idea de Zbiegnev Brzezinski. La Trilateral fue el primer antecedente de *gobierno mundial* en el que participaban las principales empresas y gobiernos occidentales (Estados Unidos, Japón y la entonces Comunidad Económica Europea) para dar respuesta a lo que iba a ser el *capitalismo sin fronteras,* esa nueva fase del sistema capitalista que hoy conocemos como *mundia-lización* o *globalización* con la que se pretendía superar el colapso del keynesianismo. Fue una ofensiva política frente a las demandas sociales de democracia política y social, que se querían conjurar creando una nueva alianza de clase cuando fuera posible (un *centro político),* y cuando no funcionase esa vía, con fuertes medidas punitivas que podían llegar hasta el golpe de Estado militar, como ocurrió en todos los continentes y en especial en América Latina.[1]

En las conclusiones del estudio presentado a la Trilateral con el título *La crisis de la democracia. Informe sobre la gobernabilidad de las democracias* (1975), Huntington, en colaboración con el francés Michel Crozier y el japonés Joji Watanuki establecieron las líneas de choque frente al ímpetu democratizador de base que recorría el planeta. La crisis económica, primero financiera y después ligada a la subida de los precios del petróleo; la oposición dentro y fuera del país a la masacre perpetrada por los Estados Unidos en Vietnam; los efectos críticos del mayo del 68; la reivindicación ciudadana de la minoría negra en los Estados Unidos; la crisis del Watergate; el impulso descolonizador; las movilizaciones populares en Europa, especialmente importantes en Italia, reclamando la democracia en las empresas; la revolución de los claveles en Portugal; la existencia de movimientos guerrilleros por toda América Latina; las huelgas obreras y ciudadanas en los estertores del franquismo eran elementos que ponían en cuestión el orden político occidental de posguerra, quizá con mayor intensidad porque también cuestionaban el orden soviético tras el aplastamiento de la Primavera de Praga por los tanques del Pacto de Varsovia en 1968. Es importante destacar que es en 1974 cuando, por vez primera, la Asamblea de Naciones Unidas da "consistencia orgánica, institucional y normativa" al término *Nuevo Orden Internacional*. Un orden que implicaba la revisión de las conceptualiza-ciones y la praxis de las teorías de la modernización que habían condenado a la periferia a la impotencia política y al empobrecimiento económico. Un año antes, el Movimiento de Países No Alineados había condenado en Argel la dominación ideológica y planteado la necesidad de avanzar en un Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI) en paralelo con un Nuevo Orden Internacional de la Información y la Comunicación.

Es el momento de los discursos acerca de la *crisis de legitimidad* de las sociedades capitalistas, que señalaban los límites políticos y económicos del Estado key-nesiano. La obra de, entre otros muchos, James O'Connor, Claus Offe, Jürgen Habermas y Nicos Poulantzas, la atención que se prestaba a las experiencias de autogestión yugoslavas o a la resurrección de los trabajos de Gramsci tanto en Europa como en América Latina insistían en la incapacidad de las democracias liberales para garantizar la obediencia ciudadana al poder en un contexto de agotamiento de la productividad del modelo fordista. La "obligación política" estaba en cuestión, precisamente en un momento de crisis del sistema capitalista, amenazado por la *estanflación* (simultaneidad de recesión económica y crecimiento de los precios) que iba a agravarse con la crisis del petróleo de 1973 y el aumento

de las demandas laborales.

La conflictividad social fue recogida en el ámbito académico principalmente desde dos ópticas. La *liberal* insistió en el *overload* del Estado, esto es, en su supuesta *sobrecarga* que se generaba al gastar más de lo que ingresaba creando desestabilizadores déficits fiscales. Esto se solventaba devolviendo al mercado y a los actores sociales parte de sus funciones (concretamente las relacionadas con el Estado de bienestar). Por otro lado estaba la crítica *marxista,* que planteaba la necesidad de la transformación social y su superación desde presupuestos socialistas (terminando con la explotación y poniendo en marcha formas de autogestión obrera). Los años sesenta y setenta son un momento de auge del aparato analítico marxista que, en algunas de sus vertientes, al tiempo que criticaba el autoritarismo de los regímenes soviéticos se salía de la lógica de la guerra fría y criticaba con igual contundencia la democracia liberal. La discusión en la ciencia social occidental continuaba siendo, como había escrito el sociólogo Irving Zeitlin a finales de los sesenta, un diálogo con Marx, si bien era el momento de los *marxistas heterodoxos* (con Gramsci a la cabeza). La radicalización economicista de la mundialización neoliberal ha vuelto a actualizar esa discusión al resucitar la imposición absoluta de la *ley del valor* (del beneficio) sobre la base de un mercado omnipotente que ha terminado por volver a generar a partir de una economía de mercado una *sociedad de mercado.*

Durante la guerra fría fueron muchos los intentos de desmantelamiento de los análisis críticos con el sistema capitalista y la democracia representativa. La tarea intelectual a favor de la hegemonía del modelo norteamericano (asumiendo ligeras variaciones nacionales) incluía líneas de investigación financiadas por empresas, cooptación de intelectuales por los gobiernos, organización de reuniones orientadas ideológicamente (por ejemplo, la reunión en Florencia en 1955 del Congreso por la Libertad de la Cultura, organizado por Raymond Aron, o los programas de captación de intelectuales para la defensa ideológica del bloque occidental), al igual que la creación de estrategias editoriales -publicidad, traducciones, presentaciones- que permitían convertir algunos trabajos en “referencias indiscutibles”.2 De entre las más articuladas y publicitadas operaciones estaba el conocido *fin de las ideologías* de Daniel Bell (cuya última versión correspondió al también funcionario del Departamento de Estado, Francis Fukuyama) y todo el arsenal intelectual de la *modernización,* que pretendía la existencia de una única senda de desarrollo para todos los países del

mundo, senda que coincidía, curiosamente, con la evolución histórica de los Estados Unidos. No era gratuito que la obra clásica de Walt W. Rostow, *Las etapas del crecimiento económico* (1960), que predecía una futura etapa de despegue para los entonces países del Tercer Mundo, llevase como subtítulo *Por un manifiesto no comunista,* en un intento decidido de frenar la influencia del instrumental marxista o de matriz marxista. De esta forma, los análisis que incorporaran la responsabilidad occidental en el subdesarrollo de otros países -por ejemplo, las teorías de la dependencia o los esfuerzos desarrollados desde la CEPAL- pasaban a presentarse como obras ideológicas enemigas de la *sociedad abierta* (pese a que su principal error era precisamente no alejarse lo suficiente del modelo de Estado occidental, inexistente en América Latina). Pero lo realmente relevante era que esa construcción ideológica pretendía explicar "la nueva gramática de exclusión social como exceso de demanda".[3] La ciudadanía, en ese discurso, exigía demasiado. La democracia, cuando era participativa, se convertía en algo indecente.

IX. GOBERNABILIDAD FRENTE A LEGITIMIDAD

La era tecnotrónica va diseñando paulatinamente una sociedad cada vez más controlada. Esa sociedad será dominada por una elite de personas que no dudarán en realizar sus objetivos mediante técnicas depuradas con las que influirán en el comportamiento del pueblo y controlarán con todo detalle a la sociedad, hasta el punto que llegará a ser posible ejercer una vigilancia casi permanente sobre cada uno de los ciudadanos del planeta.

Zbigniew BRZEZINSKI, *La era tecnotrónica*

Don Quijote representaba la juventud de una civilización: él *se inventaba* acontecimientos; nosotros no sabemos cómo escapar de los que nos acosan.

E.M. CIORÁN, *Silogismos de la amargura*

En los años setenta, en el contexto de agotamiento del modelo liberal keynesiano de posguerra, se puso en marcha, por tanto, una respuesta ideológica poderosa orientada a cambiar la *crisis de legitimidad* (con gran

aceptación en los círculos intelectuales críticos y que cargaba las tintas en las contradicciones del sistema) en *crisis de gobernabilidad* . Ésta ponía el énfasis en las dificultades del liderazgo político, en la sobrecarga del Estado y en el auge de las reivindicaciones nacionales poscoloniales, así como en la necesidad de frenar las demandas populares y garantizar el gobierno de una sociedad que renunciara a la contestación.

Como recordaba desde el ámbito filológico Lázaro Carreter, el término *gobernabilidad* "sólo aludía a la posibilidad o precisión de que fueran obedientes a quien gobierna". En el camino se perdía mucha información y se negaba visibilidad a las protestas. La reclamación al poder político de una transformación social radical quedaba en una reclamación de *buen gobierno* que perdía su potencial crítico al darle al mercado un lugar político equiparable al del Estado. El final del viaje lo refleja nítidamente, como recuerda Vidal Beneyto, el último diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, cuando define como sinónimos "gobernabilidad" y "gobernanza", y puntualiza que ésta es el "arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional duradero, promoviendo un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado de la economía."[4]

El mismo José Vidal Beneyto ha planteado que las dominaciones políticas siempre precisan construcciones ideológicas asentadas sobre *conceptos-fuerza* que actúan como los verdaderos pilares de la misma dominación. Esas *palabras del poder* tienen su origen en círculos intelectuales *(think tanks);* posteriormente son recogidas por organismos internacionales; de ahí las asumen los gobiernos nacionales, quienes, como canalizadores de lo "correcto", serán los que informan a los medios de comunicación de masas que lograrán finalmente que la ciudadanía las haga suyas y reniegue de otras (una vez más, propagandistas, bufones y académicos aparecen en el circuito del poder).

Siendo coherente con una de las tesis principales del pensamiento conservador, la tesis de la crisis de gobernabilidad (mantenida en las teorías que usan torticeramente la expresión *buen gobierno)* señala al desarrollo tecnológico como un factor de transformación que obliga a las sociedades a adaptarse a sus exigencias. A través de este *determinismo tecnológico,* que confunde estructuras y objetos con actores sociales, se postula el asentimiento resignado del desarrollo social ante la supuesta inevitabilidad de un devenir marcado por una técnica que, al parecer, no está en manos de

nadie ni responde a los intereses de ningún grupo. La técnica sucede como la lluvia. Las estructuras y los objetos cobran vida propia y los actores son meros espectadores de lo que les sucede en la vida social. Son esas máquinas que sólo obedecen a sí mismas y que popularizaría el cine de ciencia ficción. Todo tipo de respuestas automáticas forma parte del núcleo del pensamiento conservador tradicional. Esto es así porque la técnica, desde que el homo sapiens descubriera la posibilidad de hacer fuego, siempre ha tenido dueño. Y ocultar su condición de pertenencia, como bien desarrollara Habermas, es una forma de ocultar los intereses a los que sirve el desarrollo tecnológico. Algo agravado hoy cuando ciencia y tecnología se han fusionado en *tecnociencia* y esa tecnociencia se ha convertido en el factor económico más relevante en el capitalismo de la información.

La respuesta del sistema político a la petición popular de participación y a las demandas redistributivas del Estado fue declarar la sustitución de la voz de los seres humanos por la eficiencia inevitable de la técnica, por los protocolos inamovibles de las instituciones y por la confianza en los expertos de la política. Prometeo, uno de los primeros héroes del progreso humano, era de nuevo encadenado a una montaña para pagar su osadía de ayudar a los mortales (robó el fuego a los dioses y se lo entregó a los desvalidos hombres). En el esquema del determinismo, la tecnología limitaba nuestra libertad de escoger; los parlamentos se convertían progresivamente en órganos técnicos; y la política se transformaba en una labor de expertos alejados de la simpleza de la cotidianeidad. Era el comienzo de la crítica feroz a la *ineficiencia* del Estado. La crítica neoliberal al Estado social venía, como se ha apuntado, de la supuesta *sobrecarga* del mismo, de manera que sólo su *adelgazamiento* permitiría recuperar el gobierno pacífico -no conflictivo- de las sociedades. Lo ha expresado con contundencia Cornelius Castoriadis:

La idea dominante, según la cual los expertos sólo pueden ser juzgados por otros expertos, es una de las condiciones de la expansión y la irresponsabilidad creciente de los modernos aparatos jerárquicos burocráticos. La idea dominante de que existen “expertos” en política, es decir, especialistas en cosas universales y técnicos de la totalidad, es un escarnio de la idea misma de democracia.[5]

Esa depuración del Estado tenía necesariamente que afectar a los partidos políticos (desde la posguerra, como vimos, convertidos en aparatos del

Estado y dependientes de los presupuestos generales). Fueron quienes la aplicaron, unas veces desde partidos socialdemócratas, otras desde formaciones democristianas o liberales. En esa operación era necesario criminalizar el conflicto que se expresaba al margen de los partidos tradicionales, es decir, en los movimientos sociales o en los partidos *extraparlamentarios,* palabra en sí cargada de connotaciones peyorativas. Los presupuestos abstractos de justicia, equidad, democracia eran cuestionados desde un principio de eficiencia inmediata importado de la idea de beneficio empresarial. La democracia era un coste. La *empresa* Estado, de esa manera, no era *rentable. El exceso* de democracia generaba ingobernabilidad. Hacían falta formas *fuertes* de gobierno.6

No hay posibilidad de desentrañar las vías de futuro si no se entiende con claridad de dónde procedemos. Ignorar el pasado deja a la sociedad colgando en un vacío histórico que les obliga a reinventarse algo tan obvio como las razones colectivas de la vida social, es decir, los esfuerzos acumulados para que los beneficios de la vida social estén repartidos. Para entender las propuestas de gobierno democrático avanzado en la actualidad necesitamos, por tanto, desentrañar la génesis de la política a partir de los años setenta. Sin caer en explicaciones cons-pirativas, es útil considerar treinta años después el trabajo ya señalado, *La crisis de la democracia,* donde se recogían las conclusiones y orientaciones que la Trilateral proponía para el mundo en 1975. Valorando las propuestas políticas de ese trabajo con la distancia del tiempo transcurrido, vemos que muchas de ellas forman hoy parte del paisaje conocido de los cinco continentes. De hecho, actúan como una *caja negra* donde aparecen invertidas las prácticas de gobierno democrático implícitas en las formas progresistas de *gobierno transparente* (es decir, dígase lo contrario de lo que ahí se propone y aparecen formas democráticas de organización social). No en vano, en ese momento la lucha entre dos modelos de democracia estaba aún abierta.

Las propuestas que la Trilateral recomendaba para el mundo constituyen el programa de máximos del neoliberalismo -con las debidas referencias a afirmaciones genéricas y meramente retóricas de bienestar global-, donde los Estados nacionales debían *mutar,* cambiar su sustancia pluralista y democrática alcanzada en el periodo de posguerra, para dejar espacio a formas de gobierno supranacional que garantizaran principalmente el comercio mundial. La discusión en ese momento estaba dejando de ser con la Unión Soviética y se enfrentaba de manera creciente con los llamados *países del Tercer Mundo* y con las *disidencias* internas dentro del bloque

occidental. Ese programa político, impulsado por Zbigniew Brzezinski, puede darse cumplido con creces un cuarto de siglo después. La Trilateral identifica cuatro disfunciones en las democracias contemporáneas: (1) la deslegitimación de la autoridad y la pérdida de confianza en el liderazgo; (2) la sobrecarga del Estado, relacionado con una mayor participación ciudadana en los asuntos políticos; (3) la falta de agregación de los intereses ciudadanos y el declive y fragmentación de los partidos políticos; (4) la estrechez de miras nacionalistas en aquellos Estados que escuchan las presiones populares respecto de las relaciones internacionales. Precisamente se trata de aquellos elementos que la nueva izquierda refería, coincidiendo parcialmente con el diagnóstico, para concluir con la necesidad de superar el capitalismo, la modernidad y el estatismo conexos con él. Por el contrario, las propuestas neoliberales se orientan no a entender la crisis como *oportunidad*, sino como *riesgo* a eliminar.

Pero no debe entenderse que las propuestas de la Trilateral configuran una suerte de *Protocolo de los sabios de Sión* -patraña antijudía escrita con exageración por rusos resentidos para generar odio hacia esta raza-. Muy al contrario, las propuestas de la Trilateral están rodeadas de *razonabilidad,* además de venir acompañadas de una retórica sobre el bien común difícilmente creíble.[7] Sin embargo, es en sus tesis principales -desalentar la participación ciudadana y liberar al Estado de su responsabilidad redistributiva- donde deben ser enmarcadas.

Éstas son las propuestas a las que se invitaba:

1. Reequilibrar la relación entre *gobernabilidad* y *democracia,* en ese momento reforzando la gobernabilidad, fuertemente desestabilizada por un *exceso* de democracia.

2. Superación de la democracia directa o representativa allá donde lo reclame la gobernabilidad. Asumir que el gobierno de las sociedades complejas requiere un incremento de los recursos materiales y de la autoridad política a disposición de los gobiernos.

3. Mejoramiento de las condiciones generales de vida de la sociedad a través del crecimiento económico (no de la redistribución fiscal o a través del gasto público), siempre bajo control estricto de la inflación. Le corresponde a *sabios* (economistas y planificadores) establecer cómo se llega al punto en el cual la gobernabilidad de la democracia depende de la expansión sostenida de la economía.

4. Necesidad de liderazgos fuertes, personales o institucionales. El vacío de liderazgo debe ser cubierto con liderazgos institucionales fuertes antes que con liderazgos carismáticos personales (menos controlables). De cualquier forma, allí donde no exista otro poder con capacidad de ejercer las tareas ejecutivas, serán los Presidentes quienes desempeñen esa labor para garantizar la gobernabilidad. ^

5. Desconfiar de los funcionarios públicos (base del Estado social).

6. Descentralizar la Administración, por un lado reforzando los poderes locales, y por otro evitando el monopolio de los expertos (burocracia estatal) que pueden alimentar los sueños quiméricos, las posturas radicales y la oposición al Estado.

7. Convertir los Parlamentos en órganos expertos y técnicos y no en órganos ideológicos.

8. Asumir la relevancia de los partidos políticos como canalizadores y agre-gadores de las preferencias públicas, como seleccionadores de elites y como suministradores de información (evitando que estas funciones se desarrollen desde otros lugares o desde canales antisistema, poniéndose en riesgo la *gobernabilidad* de la democracia capitalista). En otras palabras, los partidos tienen que convertirse en órganos de gestión más que de discurso político (creador de conflicto).

9. En esa dirección, los partidos deben convertirse en el lugar por excelencia del consenso, el espacio de agregación sistémica, consiguiendo así cumplir con las funciones contradictorias de representar intereses particulares y de agregar intereses en el conjunto. Es decir, lograr compromisos amplios al tiempo que se defienden intereses de grupo. Ante la incapacidad de lograr ambos aspectos por parte de los partidos de notables, corresponde incorporar esta función a los partidos de masas (demócrata cristianos y socialdemócratas).

10. Deben suprimirse las leyes que prohíben la financiación de los partidos por el Estado y por las grandes empresas y particulares. Los partidos no pueden depender exclusivamente de la financiación de la militancia (que genera capacidad de control de la dirección por las bases). A los fondos privados debe sumarse la financiación desde fondos públicos.

11. Debe disminuir la influencia de los periodistas en los medios de

comunicación. No puede haber *abuso* en el ejercicio de la libertad de expresión, es decir, el periodista no debe hacer *periodismo de denuncia.* Hacen falta normas administrativas que protejan a las instituciones sociales (incluidas empresas) y a los gobiernos contra el excesivo poder de los *mass media*.

12. Reconducir las universidades a posiciones funcionales para la reproducción del sistema. Reducir los recursos financieros puestos a disposición de las universidades públicas, que generan excedentes de licenciados en relación con los puestos de trabajo disponibles. Programar la reducción de las pretensiones profesionales de quienes reciben una educación superior. Incrementar los recursos a disposición de las universidades privadas.

13. Combatir en las empresas la presión a favor de la autogestión o de la participación de los trabajadores en su dirección, así como las nacionalizaciones impulsadas por la izquierda, pues son contrarias a la cultura industrial y a las limitaciones de la organización empresarial, además de haber fracasado allí donde se han puesto en marcha. Moderar la participación de los trabajadores en las decisiones cruciales de las empresas. Prestar, por el contrario, más atención a las condiciones de organización del trabajo, con el fin de evitar el resentimiento y la frustración. Para ello, se pondrán en marcha nuevas formas de organización del trabajo que eviten las tácticas chantajistas y las presiones inflacionarias. Igualmente se buscará restaurar el estatus y la dignidad del trabajo manual, prestándose también atención a los trabajadores inmigrantes en Europa con el fin de que no convierta en conflicto como el racial en Estados Unidos. Los derechos tales como huelga, protección, salud, sindicación, negociación se mantendrán en la medida en que sean compatibles.

14. No puede darse por garantizado el funcionamiento efectivo del gobierno democrático en los países de la Trilateral. Es necesario, por tanto, crear un Instituto para el Reforzamiento de las Instituciones Democráticas, financiado con fondos privados y, donde fuese posible y apropiado, también con fondos públicos.

15. Esta organización internacional, similar a las ya existentes en lo militar -OTAN- y económico -FMI, BM, GATT y Comunidad Económica Europea-, debiera prestar atención urgente a los problemas críticos que están confrontando las democracias, esto es, la excesiva voluntad de cambio que hay detrás del *exceso de democracia,* la falta de

autoridad del Estado, la Iglesia y demás instituciones de liderazgo, las presiones de los países del *Tercer Mundo,* y la sobrecarga material de los Estados occidentales por culpa de las demandas sociales. Se trata de establecer una coordinación de las potencias occidentales que permita una respuesta política e ideológica similar a la que permite la principal organización militar occidental, esto es, la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN).[8]

Éste es el modelo de *modernización* que nace en los años cincuenta como parte de la guerra fría y se enuncia con toda crudeza en el mismo momento en el que el sistema capitalista está sufriendo una seria crítica ideológica y fuertes reveses en forma de acción colectiva crítica. Un modelo que apuesta por una serie de aspectos que conforme acercan a la pauta *modernizadora* alejan de una pauta *democratizadora* y que tendrá su máxima articulación con la propuesta de articulación política de la *gobernanza:*

a) La reducción del Estado en nombre de su eficiencia (confundiendo Estado eficaz con Estado mínimo, puerta por donde se introduce la separación neoliberal de política y economía y se trocan derechos sociales por políticas de caridad).

b) La tecnificación de la política, rompiendo la fuerza transformadora inicial tanto de partidos como de Parlamentos, así como su privatización al ligarla a intereses privados y a personas individuales con capacidad de controlar los aparatos partidistas.

c) Control de los medios de comunicación (repárese en que a la altura de 1975 aún no se había descubierto la mayor manipulación que permitía la compra directa de los medios. Aquí todavía se habla de una ingenua disminución de la influencia de los periodistas, a la vista de la situación actual de la comunicación, lo que da cuenta de unos medios relativamente libres, precisamente los que destaparon el caso Watergate o denunciaron las tropelías de la invasión de Vietnam).

d) Incapacitación intelectual de los sectores populares impidiendo su acceso a la universidad y abortando sus pretensiones profesionales.

e) Freno de la democracia económica (hoy parece ciencia ficción hablar de participación de los trabajadores en la dirección de las empresas).

f) Control administrativo, ideológico y militar de la democracia en aras

de limitar la participación ciudadana, entendida como "exceso de democracia", y de articular modelos legitimados a través de la formalización democrática que permitan el funcionamiento pacífico del sistema.[6]

Se ve con claridad que esta propuesta política se resume en: (1) menor participación popular en la política; (2) primacía de lo individual sobre lo colectivo; (3) sustitución del Estado por el mercado y determinados actores sociales; (4) preponderancia del técnico sobre el político. Es el *Management* frente a la democracia. Como opuesto a la idea de *transformar la sociedad* se ofrece el principio de *resolución de problemas concretos* (ocultando, una vez más, la agenda profunda: eliminar todo aquello que distorsione el funcionamiento de un mercado en reconstrucción dominado por las grandes corporaciones). El resultado es lo que se conoce como *crisis de lo político,* realmente *crisis de la política democrática.* Se recuperaba la tesis aristotélica del *exceso de democracia,* según la cual la democracia degenera en gobierno del *populacho* y genera *ingobernabilidad.*[7] Al tiempo se retomaba la metáfora orgánica del *cuerpo* social que implica la existencia de una cabeza, el elemento central, y extremidades, miembros menores y, por tanto, amputables en caso de gangrena, que obligan a una concepción del orden social ajena a los contenidos críticos. Esa metáfora aristotélica será recuperada por el comunitarismo, para quien el grupo debe mantener un equilibrio y cohesión donde la discrepancia se dificulta. Sin olvidar que la resurrección de la idea de comunidad no sirve para dar solución a uno de los retos (que no problemas) por excelencia de las sociedades occidentales: la inclusión social de los extranjeros.

En un segundo plano quedaba la reivindicación también aristotélica de las virtudes *republicanas* ancladas en ciudadanos virtuosos. Y atrás quedaban igual los avances ciudadanos alcanzados al calor del impulso de la Ilustración, el liberalismo político y la crítica socialista, que situaban en un plano central de la legitimidad del poder el interés general garantizado a través de la idea de un *contrato social* entre el poder y el pueblo. Ese contrato social se asentaba a su vez sobre tres grandes principios que después formarían parte de las declaraciones universales de derechos humanos y que después han sido puestas en cuestión: (1) la capacidad de sustento propio (expresada principalmente en forma de propiedad privada y sujeta a las contradicciones de las sociedades de clase); (2) la existencia de opinión pública, que es la que permite que se pueda escoger entre

diferentes opciones de poder; y (3) la posibilidad real de participar en el proceso político. En una sola idea: la soberanía popular.

X. GOBERNABILIDAD, MUNDIALIZACIÓN Y CONSENSO DE WASHINGTON

Pensamientos en guerra quieren romper mi frente.

Octavio Paz, *Interior*

Los años ochenta fueron testigo de la recuperación de conceptos que, fracasados o carentes de hegemonía durante el combate ideológico en tiempos de la guerra fría, regresaron para culminar la derrota del pensamiento crítico. Estos conceptos, a veces nacidos como categorías académicas sin ánimo ideológico, se han transformado en los últimos años en caballos de batalla, cuya fuerza analítica va de la mano de su fortaleza ideológica. La derrota de la izquierda comunista, que afectó necesariamente, como dijimos, a la socialdemocracia y la arrastró hacia sucesivas derrotas electorales en todo el planeta, sumió en la melancolía al pensamiento progresista. Sólo con *tercera vía* regresó a la agenda ideológica y política actual, si bien al precio de dejar en la cuneta buena parte de su arsenal ideológico tradicional.[9]

Comoquiera que sigue siendo cierto, como se ha señalado, que los valores dominantes son los valores de las clases dominantes, esa hegemonía nació en los países más poderosos del planeta y de ahí se exportaría al resto del planeta. Era la hegemonía de la llamada *década conservadora,* iniciada realmente en 1973 con el golpe de Estado de Pinochet contra Salvador Allende y el llamamiento a los economistas de Chicago, continuada en 1976 con el golpe de los militares argentinos, y sancionada, a partir de 1978, con el nombramiento de Juan Pablo II como papa. Luego vendría el Gobierno de Margaret Thatcher (1979), el nombramiento de Ronald Reagan (1981), el fracaso del Gobierno de coalición de Mitterrand (1981) y la elección de Helmut Kohl como canciller alemán *(década* que acabaría durando más de un cuarto de siglo y en la cual aún nos encontramos en los inicios del siglo xxi). El primer Gobierno socialdemócrata en España tras la dictadura franquista, iniciado en 1982 bajo la presidencia de Felipe González, iba a incorporar una interesada lectura del fracaso francés,

abriendo paso a lo que después se con-ceptualizará teóricamente como *tercera vía.* El caso emblemático en América Latina lo representaría el Gobierno de Miguel de la Madrid, quien se haría cargo de la presidencia de México en 1982 en sustitución de López Portillo y que haría recaer sobre los sectores sociales los intentos de recuperación económica y la política de liberalización (en 1986 México se incorporaba al GATT. En 1994 entraba en vigor el TLC con los Estados Unidos y Canadá). Este comportamiento afectaría a todo el continente latinoamericano, iniciándose la llamada *década perdida* que, al igual que la *década conservadora,* tiene el mágico efecto de multiplicar su duración más allá de la decena de años.

En resumen, los conceptos de *sociedad civil* y el concepto de *gobernabilidad/gober-nanza* son parte sustancial de esas ideas-fuerza de la lucha ideológica del pensamiento conservador que, además, coinciden en su núcleo político: el desmantela-miento del Estado según la adjetivación de posguerra, es decir, el desmantelamiento del Estado *social y democrático de derecho*, y su sustitución por una suerte de Estado gendarme encargado de disciplinar la protesta surgida del deterioro social que trae consigo el modelo de globalización neoliberal. Incluso, no pocas personas que reclaman el papel tradicional del Estado socialdemócrata, reivindican como razón última de su necesidad una mayor *seguridad pública* tras el atentado contra las Torres Gemelas. Después del 11 de septiembre, el binomio "seguridad-democracia" parece funcionar como un juego de suma cero: la certidumbre, resumida en la amenaza terrorista, sólo puede obtenerse al precio de los derechos ciudadanos. La propuesta realizada por Bush el 22 de septiembre de 2002 defendiendo la "guerra preventiva", es decir, el derecho que asistiría a los Estados Unidos para atacar a un país del que sospechara un ánimo agresivo, retrotrajo cincuenta años el derecho internacional y recuperó, como planteó Pietro Ingrao la memoria del fascismo en la escena mundial.[10] Prácticamente la totalidad de la constitucionalidad de finales del siglo xx, con apenas la salvedad de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), la boliviana (2008) y la ecuatoriana (2008) recoge el giro neoliberal, la primacía de la estabilidad de precios sobre el empleo o el bienestar, la rebaja de los derechos laborales y el refuerzo de los Ejecutivos. La propuesta de Constitución Europea firmada por los jefes de Estado y de Gobierno europeos en octubre de 2004 (y rechazada en consulta popular en Francia y Holanda en 2005) incorporaba la guerra preventiva a la zaga norteamericana, de la misma manera que reducía el bastión de la democracia europea, el derecho al trabajo, a un

descafeinado *derecho a buscar trabajo,* mostrando la debilidad del Estado social y democrático de derecho tras más de tres décadas sin acción colectiva crítica. Algo que nos sirve para recordar que no basta una oración fúnebre para dar por enterrada la deriva autoritaria que arrastró a Occidente en los años veinte y treinta del siglo XX y que la guerra fría congeló durante el resto de la centuria.[11]

El concepto de *capital social* como elemento analítico ligado al capital simbólico y a la necesidad de articular redes sociales solidarias posteriormente sería también reconceptualizado para justificar la inutilidad del Estado y la mejor administración por parte de una sociedad civil hipostasiada en el mercado. La necesidad de reconstruir redes sociales que palíen la desestructuración del *welfare* estatal se buscará con el discurso de la *sociedad civil.* A ella le corresponderá reinventar aquellos lazos que el sistema capitalista rompió en el siglo XVIII y XIX (tal y como ^ explicó Polanyi en *La gran transformación)* y que, una vez reconstruidos en el seno del Estado durante el siglo XX, ahora debían de nuevo alcanzarse de manera individual. Esto no quiere decir que no hubiera espacio para una labor más activa de instancias ciudadanas intermedias. Quiere decir que el argumentario de la sociedad civil viene acompañado con frecuencia de tesis neoliberales de desmantela-miento del Estado y de su sustitución por los mecanismos automáticos de regulación del mercado. Conviene detenernos en esta idea, pues sea lo que sea esa sociedad civil, está directamente relacionado con las posibilidades de reconstrucción política de las democracias contemporáneas.

Uno de los problemas centrales de la *desorganización* política actual es el desarraigo social. El abandono del campo y los procesos de urbanización urgidos por la búsqueda de opciones económicas en la periferia de las grandes ciudades consolidan una pérdida de raíces que, en el caso de América Latina, lleva quinientos años funcionando. Desmanteladas las redes sociales, separadas las personas de sus medios de producción, de sus referentes simbólicos, y comunitarios, de su memoria colectiva, de su propia defensa y de su reproducción, quedan a merced de los huecos de subsistencia que deje una organización social donde el grueso de la población son *excrecencias,* cuerpos extraños a los que no se considera sino cuando generan problemas. La reflexión sobre la ciudad se convierte en uno de los lugares indispensables para repensar la democracia en el siglo XXI. Una ciudad que devuelva el arraigo a ese ochenta por ciento de la población a la intemperie, sin pasado ni futuro, meros deambuladores de

unos caminos que no han sido pensados para ellos y, principalmente para ellas, sostenedoras de la creciente pobreza y desamparo.

Las equivocaciones cometidas por los gobiernos durante la etapa de posguerra, a menudo funcionando sobre la base del "ensayo y error" (sin olvidar el contexto de guerra fría, que llevó a menospreciar las críticas que venían desde la izquierda), desembocaron en que los planteamientos ideológicos liberales aparecían como cargados de *buena voluntad* en sus propuestas. Pero en esencia, se pretendía aprovechar la debilidad de las proposiciones socialdemócratas para librar una batalla definitiva contra ellas. Por eso, todo el instrumental analítico de posguerra, que desenmascaraba esta ofensiva intelectual, tuvo que ser arrumbado, presentándose como arcaico, trasnochado, emparentado con el bloque soviético o, cuando menos, con esa época, y merecedor de la misma suerte.

La generalización del concepto *globalización,* que supuestamente implicaba la existencia de algo radicalmente novedoso, venía a rematar todo este diseño político-académico. Autores de referencia académica como Manuel Castells o Anthony Giddens, defensores de la novedad del paradigma de la globalización y deudores de una interpretación determinista del desarrollo tecnológico, allanaban el camino para el asalto ideológico de la *gobernanza*. De ahí que un concepto novedoso como el de globalización o mundialización, al tiempo que proclamaba la inutilidad de todo el instrumental analítico del último medio siglo, pasaba a ser hegemónico en el mundo mediático-intelectual. Sólo gracias a esa voluntad ideológica puede entenderse la rápida generalización de un concepto en el mundo de la ciencia social, siempre cauto con las transformaciones sociales de profundidad. La permanencia de determinados comportamientos quedaba oculta con la novedad de la nueva era. La globalización, como concepto que enmascara más que explica, sin duda ha sido la palabra de moda en la ciencia política desde los años noventa.

La *guía neoliberal,* que tenía el referente político en las propuestas de la Trilateral, quedó resumida en sus aspectos económicos en el llamado *Consenso de Washington.* Bajo ese nombre, el economista norteamericano John Williamson resumió "el consenso tácito que se había ido produciendo entre el Tesoro de Estados Unidos, la Reserva Federal, las instituciones multilaterales (FMI, Banco Mundial, OMC), importantes hombres de negocios y círculos de intelectuales acerca de las políticas pertinentes para

América Latina a finales de los años ochenta".[12] Era el consenso sobre una forma de diagnóstico y terapia de la economía que, expresado en forma de ortodoxia científica, dejaba de lado toda posibilidad de crítica. De ahí que la expresión *pensamiento único* (por otro lado, equívoca, pues nunca, en verdad, hubo tanto pensamiento) lograra aceptación para expresar la fuerza de ese nuevo canon económico.

El *Consenso* implicaba cinco grandes reformas: fiscales, laborales, comerciales, financieras y estatales expresadas en la siguiente forma: equilibrio del presupuesto público reduciendo el déficit fiscal; reconducción del gasto público primando la selección del mercado; reformas fiscales que redujeran los impuestos directos y aumentaran los indirectos; establecimiento de tipos de interés positivos que atrajeran capitales y fomentasen el ahorro interno; tipos de cambio que permitieran orientar la economía hacia el exterior de manera competitiva; liberalización comercial con plena apertura de fronteras; recepción de inversión extranjera directa; privatizaciones del sector público; desregulación en lo referente al mercado laboral, a los controles a las empresas y a los capitales y desaparición de las barreras legales a los movimientos económicos (salvo de mano de obra); garantías a los derechos de propiedad.

Como ha planteado Donoso,[13] estas diez propuestas marcan tres orientaciones principales: repliegue del Estado (desregulación social y económica; reformas presupuestarias; privatizaciones); reforzamiento de la condición policial del Estado (garantías de cumplimiento del orden legal, especialmente de la economía de mercado y de la propiedad privada); ampliación del alcance de los mercados nacionales e internacionales (liberalizaciones comercial, financiera y cambiaria), a lo que añadiríamos una fuerte reforma laboral que devuelve al mercado el ajuste entre la oferta y la demanda de mano de obra, camino de convertirse de nuevo en otra mercancía más sin las atenciones del modelo anterior.

Este conjunto de requisitos es la contraparte económica de la idea de *goberna-bilidad,* donde, al igual que en la parte política que recoge esta idea, el Estado debe dejar todo el camino libre al mercado a través de la desregulación, la liberaliza-ción, la privatización, el ajuste macroeconómico y la primacía del sector exterior, encargándose tan sólo, al igual que recoge la idea de gobernabilidad, de garantizar la propiedad privada y el discurrir armónico del desarrollo de la acumulación capitalista.

El colapso del Estado social keynesiano y la ruptura del contrato social de posguerra se expresó, pues, en el ámbito económico en [...] una combinación de monetarismo, política de oferta y desregulación laborales orientadas a la recuperación de las tasas de beneficio como motor de la reactivación global. En el social, a través de la remercantilización de bienes y servicios públicos y la correlativa residualización de los roles redistributivos del Estado.14

El análisis de Marcos Roitman va en la misma dirección: En nombre de la gobernabilidad se han articulado políticas de ajuste económico, de flexibilidad laboral, de privatización y desnacionalización de la economía. Se han practicado políticas sociales y reformas del Estado adoptando medidas cada vez más represivas y autoritarias a fin de mantener el orden y garantizar la paz social necesaria para aplicar los proyectos de corte neoliberal. [...] Los objetivos de la gobernabilidad se centran en garantizar un ejercicio continuado de procesos electorales competitivos. Gobernar la sociedad es permitir el acceso de los ciudadanos a comicios electorales carentes de conflictividad. El consenso es un aval para permitir una alternancia en el poder sin alternativa, pero con paz y seguridad ciudadana. El futuro está diseñado y no hay lugar para el caos y la incertidumbre.15

En definitiva, la gobernabilidad, en su comprensión a partir de los años ochenta, redujo la racionalidad que reclamaba Weber para el Estado capitalista a mera seguridad y predecibilidad, propia de *Estados gendarme,* y apuntó hacia menos *Estados sociales y democráticos de derecho.* Esas tareas de *ayuda mutua* institucionalizada en el Estado fueron traspasadas a unos sustitutos funcionales (las ONG, el tercer sector, el renacimiento de la labor social de la Iglesia) a fin de compensar los desajustes. Pero no ha sido el caso. Más bien al contrario, estas instituciones intermedias han asumido la lógica mercantil, transformando la solidaridad en una mercancía más. En definitiva, y con la hermosa y terrible metáfora de Pierre Bourdieu, en la metamorfosis del Estado en la globalización neoliberal, tenemos menos mano izquierda, la mano *femenina* del Estado, la que enseña, alimenta, cuida, alienta y conforta, y más mano derecha, la mano *masculina* que coacciona, reprende, amenaza y castiga.16

XI. LA TRAMPA DE LA *GOBERNANZA*

Se vanagloria de sus galeras, donde los esclavos se sientan sobre almohadones y reman con remos de plata.

Elias Canetti, *El suplicio de las moscas* Entre derechos iguales, decide la fuerza.

Karl Marx, *El capital*

1. De LA GOBERNANZA A LA METAGOBERNANZA: EL DESCRÉDITO DEL ESTADO

Siguiendo con la secuencia señalada por Vidal Beneyto, la gobernabilidad se tornará *gobernanza* en el discurso de la ciencia social cuando los efectos negativos de aquellas políticas, caracterizadas precisamente por la llamada *ausencia de lo político* (ausencia de la participación ciudadana y hegemonía del mercado), exijan una reconceptualización que evite la vinculación negativa que implica la palabra *gober-nabilidad* y enfrenten todos los problemas generados por la retirada del Estado regulador (aumento de las desigualdades, extensión de la corrupción, desafección ciudadana, auge de *zonas marrones,* aumento de la inseguridad, incremento de la violencia interna y externa, etc.). Demasiados estragos sociales habían gastado el concepto, además de que la crisis del modelo neoliberal, con el cual había echado su suerte, determinaban también buena parte de su destino. Su adjetivación posterior como *buena gobernanza* sugiere dos reflexiones: la connotación negativa que el sustantivo *gobernanza* traía consigo (necesitado de refuerzo con un adjetivo amable), y el carácter impositivo que implicaban los conceptos (quien no cumpliera con los protocolos del mismo, se alejaría de esas *buenas* prácticas). En el *Informe al Club de Roma* de 1993, que recibía el título de *La capacidad de gobernar* se recogía esta idea al afirmarse:

Se suele hablar equivocadamente de "ingobernabilidad" cuando lo que habría que hacer es afrontar el problema real: la incapacidad de gobernar. El uso del término "ingobernabilidad" es con frecuencia incorrecto y también peligroso. Es incorrecto porque lo que se entiende por ingobernabilidad de la sociedad, suele ser el resultado del fracaso de los gobiernos para ajustarse a las cambiantes condiciones. Y es peligroso porque proporciona una coartada para las torpezas del gobierno, que a su vez echará la culpa a la sociedad [...]. Es verdad que hay sociedades muy difíciles de gobernar, por excelente que sea su gobierno. Pero teniendo en cuenta las serias flaquezas de todos los gobiernos contemporáneos, habría

que concentrar los esfuerzos en desarrollar la capacidad de gobernar y no en inculpar a las sociedades tachándolas de "ingobernables".[1]

La *gobernanza* como concepto de las ciencias sociales nació en el ámbito de la economía neoclásica y hacía referencia a la eficacia y rentabilidad dentro de las empresas como lugares donde se ahorraban costes. Esa circulación interna de los bienes implicaba que no hacía falta adquirirlos en el mercado, pues se suministraban desde dentro de la organización. Un artículo de Ronald Coase de 1937 marcaría la pauta, generalizándose el concepto a partir de los años setenta a través de la obra de Oliver Williamson (no confundir con John Williamson, el conceptua-lizador del Consenso de Washington).[17] [18]

Pronto pasaría al vocabulario de las relaciones internacionales, participando del mismo error, esto es, negar la posibilidad de construir los intereses colectivos desde las instancias estatales. Como apuntó Susan Strange, la *gobernanza mundial* pretende la existencia de "una especie de alternativa al sistema de estados", sin que ello suponga realmente un gobierno mundial.[19] En ese caso, las labores de armonización global se habrían trasladado a organismos internacionales eminentemente financieros o comerciales (FMI, BM, OMC). La idea de *gobernanza* da carta de naturaleza a la transformación política que sustituye la soberanía popular por formas no estatales y jerárquicas de gobierno, acompañadas de instancias intermedias que justifican la participación perdida de la sociedad civil.

En la misma dirección apunta Carlo Donolo en su análisis sobre formas de gobierno que se adapten a lo que denomina *sociedad posmoderna:*

En la época posmoderna [...] a las instituciones del gobierno, políticas o no, sólo les queda la posibilidad de un gobierno débil del cambio social, es decir, la vía de la governance. Toda fórmula de gobierno fuerte (o sea, directo, soberano, de arriba hacia abajo, del centro hacia las periferias) es pretencioso y poco realista.[20]

Sin embargo, los más escrupulosos analistas son conscientes de que la solución aportada por la *gobernanza* trae también consigo otros problemas. En expresión de Renate Mayntz, mientras que "por definición, la gobernanza trata de la solución de problemas colectivos y del logro del bienestar público", no deja de recordar que "allí donde se desarrollan redes de políticas, el gobierno deja de ser el centro director de la sociedad" .[21] La

falta de centro en la red que debe gestionar la cosa pública no se entiende aquí de manera simplista como una ventaja. Es un ejemplo claro de la lucha abierta acerca del significado del concepto *gobernanza,* donde, por un lado, se quiere dar a entender la conveniencia de la desaparición del *gobierno* nacido de la soberanía popular -y con él la voluntad de construcción de un orden social equitativo-, y, por otro, las dificultades de reconstrucción de una justicia social colectiva, de manera que le correspondería esa tarea a la única instancia armo-nizadora que resta una vez que se asume la desorganización de la sociedad civil: el mercado. Al igual que el retroceso en el campo laboral ha supuesto recortes en la negociación colectiva, siendo sustituida por desequilibradas formas bilaterales "empresario-trabajador", la gobernanza horizontaliza a todos los actores, hurta el papel predominante del Estado y deja abierta la defensa de los intereses universales.

El proceso de implantación de la *gobernanza* -que es práctica y es discurso- deja en un segundo plano el que hemos señalado como el gran logro ciudadano de la posguerra: el Estado social y democrático de derecho. Y para ello, necesita presentar como consenso lo que sólo tiene sentido político como conflicto. En otras palabras, las luchas políticas, que fueron las que lograron la inclusión ciudadana y el desarrollo de los derechos de ciudadanía, son relegadas por formas blandas de acuerdo que esconden el desmantelamiento de la redistribución social. Es así como en la *matriz de la gobernanza* (en expresión de Santos), se habla de "resolución de problemas" en vez de "transformaciones sociales"; de exclusiva "participación de los interesados" en vez de "participación popular"; de "auto-regulación" individualizada en vez de "contrato social" participado colectivamente; de "juego de suma positiva" -todos ganan- y políticas compensatorias -pensadas sólo para los derrotados- en vez de "justicia social" común a todas las personas; de "coordinación política, económica o social" en vez de "relaciones de poder"; en definitiva, en vez de "conflicto social", de una "cohesión social" y una supuesta "estabilidad" que desactiva cualquier demanda. Esta matriz, en nombre de la participación desactiva los efectos más emancipadores de la participación, buscando superar el enfrentamiento dialéctico entre "legitimidad" y "gobernabilidad", y ocultando los problemas que enfrentaron a ambos conceptos. Desaparece así de escena el hecho de que los nuevos tiempos, aún bajo el nombre de *gobernanza*, son los mismos de los presupuestos de la *gobernabilidad*. Son conceptos que no están al servicio de un proyecto de inclusión social, sino de exclusión.[22]

La gobernanza, como práctica, fue desarrollándose con la propia complejidad social después de la segunda guerra mundial, articulando formas de coordinación de las relaciones sociales que, como tales relaciones sociales, estaban obviamente entrelazadas y permitían su diálogo. Pero conforme se iba debilitando en el imaginario social la condición ideológica de aquella guerra -la derrota de una derecha que se había hecho en su mayoría fascista-, esas formas de coordinación iban desatendiendo los elementos redistributivos e iban primando la lógica sancionadora del mercado. En el desarrollo de la *gobernanza* se pasa principalmente a articular formas de *gobierno* que den mayor prioridad al mercado -convertido en la variable independiente e incuestionable-, a formas burocratizadas de representación de intereses, a la mayor relevancia de los organismos internacionales, a un tipo de justicia centrada en garantizar la propiedad privada, a algunos Estados hegemónicos y a partes de la sociedad civil de los diferentes países que asumen una representación que, en verdad, no pueden ejercer al estar ausente la identidad de intereses entre esos supuestos representantes y los representados.[23]

La "lucha por este concepto" se libra en la delimitación del nuevo papel del Estado. En otras palabras, si la referencia a la gobernanza supondrá la transformación del Estado hacia formas de democracia participativa (el Estado como Estado experimental que actúa como una relación social), si asumirá funciones diferentes (por ejemplo, como empresario, como guerrero o como mero supervisor de los contratos privados), si implicará su desaparición como coordinador coactivo final (algo sólo enunciable conceptualmente, pero irrealizable en los próximos decenios) o si aumentará su complejidad, lo que implica a su vez la irrupción de nuevos actores y problemas. Pero no puede olvidarse que la idea de *buen gobierno,* de *gobernanza* y de *gobernanza global,* tienen en su génesis los embates neoliberales contra el contrato social de posguerra. Y, por tanto, no puede ignorarse el cuestio-namiento que, de partida, incorpora la idea de *gobernanza* respecto de la construcción política institucional vinculada al Estado de bienestar. De lo contrario, el riesgo de justificar lo que no es sino una opción ideológica se incorpora necesariamente con su uso. La hegeliana *astucia de la razón* (el peso de la época sobre la condición social) obligaría precisamente a los movimientos sociales a ser los portadores, cada vez que usaran este concepto, de su propia negación como tales movimientos sociales transformadores. El concepto de *gobernanza,* como el de *gobernabilidad,* como el de *mundo libre,* el de *globalización,* el de *Estado canalla,* el de *modernización* surgen para defender un modelo

social, político y económico concreto. Darles la vuelta es un buen ejercicio de reversión. Pero sin olvidar que los conceptos, a diferencia de lo que ocurría con la poesía en *El cartero de Neruda,* la novela de Antonio Skármeta, sirven a quien los inventa y no a quien los necesita.

La gobernanza, en definitiva, se convierte en una forma de legalidad neoliberal, preparada incluso para ofrecer respuestas al colapso del neoliberalismo, ocultando una vez más con cuestiones de gestión la crítica de raíz al modelo capitalista. Es, como vimos al principio, una falsa síntesis que "opera totalmente dentro del marco de la gobernabilidad". Es de esta forma que los silencios de esta "matriz" son superiores a sus voces. Se calla la idea de transformación social, de una participación social no cooptada (los excluidos no están, aunque sí sus "representantes"), de justicia social, de poder, de conflicto y, por supuesto, de explotación y superación del marco capitalista. La idea de consenso, de cohesión, de coordinación y asociación, de autorregulación prepararon todo el marco que permitió la acumulación neoliberal de los ochenta y noventa y desembocó en la crisis económica de 2008. La tecnificación de la política vinculada a la matriz de la gobernanza reservaba un espacio cada vez mayor a los juristas, de manera que aspectos menos elaborados tales como la movilización política o la acción colectiva quedaban inmediatamente descalificados como "enemigos del consenso", además de aparecer como funcionalmente inferiores a los procedimientos jurídicos. En ese marco, el funcionamiento del capitalismo no estaba lastrado de principio -como se venía construyendo en los análisis críticos de la izquierda-, sino que a lo sumo mostraba "fallos de mercado", precisamente los que debía solventar la gobernanza de la mano de los movimientos sociales afines a la lógica en curso. La queja de Polanyi -que la economía terminaba por devorar a la sociedad- se logra con la gobernan-za: la sociedad de mercado se incorpora a la economía de mercado a través de las formas políticas de la gobernanza. Santos lo resume:

En la matriz de la gobernanza son los negocios los que seleccionan los valores y principios con los que pueden coexistir. Incluso cuando las empresas se comprometen a someterse a códigos de conducta mínimos al verse presionadas por los activistas que emprenden campañas de publicidad negativas contra ellas, lo hacen apoyándose en cálculos económicos (más que sociales).

A la luz de ello, sugeriría que la gobernanza es una forma de derecho y

gobierno genéticamente modificada que pretende inmunizarse frente a dos peligrosas plagas: a las presiones desde abajo, potencialmente caóticas, y a los cambios no predecibles en las reglas del juego de la acumulación de capital que pueda introducirse por el Estado o por la legislación interestatal.[24]

Cuando la Unión Europea hizo suya la idea de *Gobernanza europea,* definiéndola como "las normas, procesos y comportamientos que influyen en el ejercicio de los poderes a nivel europeo, especialmente desde el punto de vista de la apertura, la responsabilidad, la eficacia y la coherencia"; cuando se creó la *Comisión de la Gobernanza Global* en 1995; cuando el Comité de las regiones incorporó el concepto de *gobernanza;* en el momento en que el Banco Mundial le dio carta de naturaleza al concepto denominándolo "el modo cómo se ejerce el poder en la gestión económica de un territorio y de los recursos para su desarrollo"; en definitiva, cada vez que la academia ha sancionado esta palabra, se está implícitamente autorizando una aventura ideológica que ha logrado sustituir un concepto de transformación -el de *legitimidad*- por otro nacido para disciplinar a la ciudadanía crítica -el de *gobernabilidad,* luego el de *gobernanza*-. Por mucho que ésta se adjetive como *buena,* pretendiéndole una bondad que originariamente no tenía.

La gobernanza, apunta Aguilera, otorga a la gobernabilidad la "arista del matiz democrático" que necesitan las sociedades neoliberales.[25] En el descrédito general de lo político que acompaña a la hegemonía del mercado, la gobernanza puede ser un sucedáneo funcional que, como le correspondía al bufón en las monarquías absolutas, sirva de coartada, desarme la crítica transformadora y evite que cuajen las alternativas. En ese viaje van a acompañarle, como en otras incursiones, propagandistas y académicos. Y también no pocos movimientos sociales asimilados, coro silencioso con frecuencia reaccionario, que refuerza funcionalmente esa aventura ideológica. En una publicación de Intermón-Oxfam puede leerse:

La gobernanza moderna, que por definición tiene que ver con la resolución colectiva de problemas, requiere que instituciones estatales y no estatales, actores públicos y privados participen y cooperen en la formulación y aplicación de políticas tanto a escala nacional como a escala mundial. Ello no menoscaba el protagonismo e influencia de los Estados soberanos, en los que formalmente se sigue dividiendo el mundo, pero sí que afecta a su

poder absoluto y transforma su manera de actuar.[26]

¿Es gratuito quitarle esa autoridad a los Estados y hacerla compartida? ¿Se generan acaso riesgos ligados a la nueva hegemonía neoliberal? ¿Es un aumento de democracia o un subterfugio para debilitarla? ¿En qué condiciones un concepto nacido para debilitar la transformación puede convertirse en palanca de la transformación?

Resulta de gran interés reseñar los esfuerzos para disputar el concepto desde la ciencia política crítica, en concreto desde una teoría del Estado de matriz marxis-ta pero que ha ido evolucionando incorporando elementos de la teoría de la regulación, de los sistemas *autopoiéticos,* de las teorías del discurso y de los análisis de Gramsci y de Poulantzas. Es el caso de Bob Jessop, quien ha recurrido también al concepto de gobernanza para interrogar la gestión estatal en los últimos decenios y alumbrar futuros escenarios de reconstrucción de un nuevo arreglo político estable tras la manifiesta incapacidad del acuerdo neoliberal.

El uso del concepto en Jessop es analítico -no normativo-, si bien deja abierta la posibilidad de que la gobernanza, como *metagobernanza,* caiga del lado de la emancipación y no del lado de la regulación. Para este estudioso de la teoría del Estado, "mercados, jerarquías (en especial empresas organizadas burocráticamente y la coordinación vertical coactiva por parte del Estado) y redes (tanto formales como informales) son los tres ejes principales en torno a los cuales se ha organizado la gobernanza económica, política y social en las formaciones sociales marcadas por unos niveles altos de complejidad económica, política y social".[27] La gobernanza sería una forma de gobierno que se habría abierto paso especialmente desde los años sesenta y que, al tiempo que asumía la superación del espacio único del Estado/ Gobierno, iba a poner el énfasis en formas de coordinación: (1) articuladas en el entorno mercantil y bajo la lógica mercantil (la "anarquía del intercambio"); (2) la "jerarquía de mando" (especialmente la coordinación coactiva del Estado); y (3) la "heterarquía de la autorganización" (formas de coordinación interpersonales, entre redes y organizaciones y con carácter descentralizado).

En el análisis de Jessop, es evidente que el mercado no es un mecanismo que pueda sostenerse por sí mismo. Le resulta imposible asegurar sus propias condiciones de reproducción -en particular, la tasa de ganancia de las empresas y la reproducción de la fuerza de trabajo-, con el uso

exclusivo de sus mecanismos. La mera lógica económica, como demostró Polanyi con el proceso que desembocó en las dos guerras mundiales, convierte todos los ámbitos sociales en mercancías -sometidas, por tanto, a la oferta y la demanda- y dinamita la confianza que está en la base de los propios lazos sociales, al igual que debilita la obediencia que reclama el Estado (convertido en un apéndice de la maximización de la ganancia empresarial). Pero el Estado tampoco se bastaría ya por sí mismo. Siempre va a estar sometido a la tensión de la sociedad civil (que no es homogénea ni logra que la supuesta mano invisible venga oportuna a sumar los egoísmos particulares que la configuran), del mercado (igualmente configurado por grupos) y del equipo administrativo que dirige el aparato estatal (también heterogéneo y en pugna constante por el uso de los recursos). Conviene aclarar que el ámbito de las redes sociales, el que en la tradición de la Ilustración correspondía a la sociedad (completado con el mercado y el Estado), no es sin más y de manera ingenua el ámbito del interés colectivo, sino el de los intereses particulares. Esto implica que a ninguna de estas tres esferas le compete, sin más, por una mera definición de que así sea, la defensa de los intereses universales, si bien el discurso legitimador del Estado sea precisamente ése.

Jessop analiza tres tipos de gobernanza que se han dado hasta la fecha. La *neoliberal* es la que construyó la desestatización sobre una hegemonía en favor de los intereses del capital financiero y transnacional sobre la base del mercado autorre-gulado. La *corporativista* se basaba en el acuerdo entre las diferentes fuerzas dentro de la división del trabajo. Aunque pretendía limitar la organización capitalista basada estrictamente en el mercado, cargó con los problemas de la explotación y el conflicto de clase, de las dificultades de cohonestar las decisiones estatales y sus efectos en los intereses privados y de los propios problemas que genera el hecho de que la sociedad civil es el lugar de los intereses particulares. Por último estaría la que llama *coordinación coactiva,* que descansaría en la intervención estatal vertical, y que a pesar de tener la justificación de defender el interés común, se convirtió poco a poco en algo *sospechoso,* más propio de momentos de excepción -acumulación originaria, conflicto de clases, suspensión de la democracia-, además de que estaría lastrada con todos los problemas ligados al Estado vistos anteriormente. Es evidente que faltaría una lógica de organización política donde la garantía del interés general, incapaz de ser sin más defendida por el Estado, fuera un consenso valorativo y una exigencia desde la organización social, que tuviera la capacidad de ganar al Estado para esos fines -un Estado que esgrime el interés general pero que

siempre tiene la memoria de clase de sus orígenes- e hiciera del mercado un lugar de intercambio sembrado de valores comunitarios y no sometido a la lógica inclemente de matar o morir.

En la lógica de la gobernanza económica, política y social que analiza Jessop, el Estado sería "uno entre varios mecanismos a través de los cuales se realizan los intentos de superar los fallos e insuficiencias del mercado", ya que su propia lógica jerárquica no sería adecuada para solventar las exigencias sociales de la complejidad (sin olvidar, además, que el Estado no ha sido capaz de dar respuesta a los fallos del mismo Estado). La complejidad social exige encontrar un nuevo equilibrio entre los diferentes mecanismos que van a participar en la regulación social. Ni la anarquía del mercado ni la jerarquía del Estado, sino la heterarquía (esto es, un poder múltiple y horizontal) de la autorganización de las redes sociales aparece como la solución a los cuellos de botella experimentados durante el siglo xx en forma de fallos del Estado -burocratización, ineficiencia, uso particular de los bienes colectivos, etc.- y fallos del mercado -prioridad del beneficio sobre la inclusión e, incluso, la paz social-. Ese poder múltiple y horizontal no sería un sustituto de la lógica estatal jerárquica o de la lógica empresarial del mercado, sino un elemento capaz de producir los *anticuerpos* para los fallos del Estado y del mercado y que, principalmente, ganara el aparato estatal para una lógica emancipatoria. Una suerte de proteína p53, en la línea que planteábamos más arriba, aplicada al Estado y al mercado.

En sociedades complejas, con una amplia diferenciación y especialización funcional, con límites institucionales vagos y cambiantes, con cambios espaciales en las escalas geográficas, con variaciones en los horizontes temporales de acción, con la existencia de múltiples identidades, con la importancia creciente del conocimiento y del aprendizaje, puede afirmarse que la gobernanza *heterárquica* -una gobernanza cuya definición permitiera acercarla al bando de la emancipación-tendría claras ventajas sobre la primacía del Estado -la planificación vertical- o del mercado -la anarquía de la oferta y la demanda-. En resumen, el surgimiento de nuevos problemas que no encuentran solución ni en la planificación vertical ni en la anarquía del mercado obligan a una "racionalidad reflexiva" permanente, que no busca su ventaja ni en claves procedimentales ni sustantivas, sino en la negociación y la reflexión permanentes, en formas de evaluación descentralizadas y constantes que acerquen las posibilidades de éxito en tres ámbitos:

El compromiso permanente con el diálogo para generar e intercambiar una mayor información (restringiendo de este modo, aunque sin llegar nunca a eliminarlo, el problema de la racionalidad limitada); la reducción del oportunismo, al apresar a los participantes en una gama de decisiones interdependientes en horizontes de corto, mediano y largo plazo; y aprovechar las interdependencias y riesgos asociados a la "especificidad de los activos", estimulando la solidaridad entre los socios. La racionalidad de la gobernanza es dialógica antes que monológica, pluralista antes que monolítica, heterárquica antes que jerárquica o anárquica. Además, todo ello sugiere que no existe un único mecanismo óptimo de gobernanza.[28]

Pero la gobernanza, incluso entendida así, presenta fallos (como le ocurría al Estado y al mercado). No está escrito en las estrellas que estas formas de descentralización y de delegación de responsabilidades sean superiores a las formas de organización estatales o mercantiles. Es en este contexto donde tiene sentido el concepto de *metagobernanza,* esto es, esa lógica interna, dentro de los tres diferentes ámbitos que articulan la organización social -Estado, mercado y sociedad-, que articule a su vez las interrelaciones, que haga de la autorreflexión un patrón permanente de comportamiento, con el fin de evitar que los intereses propios, tanto en el mercado como en el Estado como en las redes, hagan de esa gestión compartida, de esa "coordinación de relaciones sociales interdependientes" que llama *gobernanza,* una forma encubierta de nuevo dominio.

¿Hay espacio para los elementos normativos en esta discusión? O, en otros términos, ¿puede caer la idea de gobernanza finalmente en el lado de la emancipación social? ¿No hay siempre implícitamente una petición de autonomía social y personal detrás de la pregunta acerca de la mejor forma de gobierno? El concepto de *metagobernanza,* como *gobernanza de la gobernanza,* viene a permitir ese paso hacia un uso crítico del concepto (con todas las limitaciones señaladas). La *metagobernanza,* como forma interna de rearticulación de las diferentes lógicas sociales, implicaría unos cambios en la organización que, necesariamente, amenazan los privilegios y, por tanto, devuelven la idea de conflicto al núcleo de la discusión:

La metagobernanza [...] supone la definición de nuevos papeles y funciones que desbordan sus límites, la creación de dispositivos de unión, el patrocinio de nuevas organizaciones, la identificación de las organizaciones adecuadas para liderar la coordinación con otros socios, el diseño de

instituciones y la generalización de visiones que faciliten la autorganización en diferentes campos. También supone la provisión de mecanismos para la retroalimentación y el aprendizaje colectivo acerca de las vinculaciones funcionales y las interdependencias materiales entre los diferentes lugares y esferas de acción, así como el estímulo a la fijación de una coherencia relativa entre los diferentes objetivos, horizontes espaciales y temporales, acciones y resultados de las formas de gobernanza. Implica el diseño del contexto en el que sea posible forjar estas formas, más que el desarrollo de estrategias e iniciativas específicas en su favor.[29]

Pero además, reaparece de nuevo aquí el papel del Estado como fulcro esencial en la construcción de los intereses colectivos, en el empoderamiento popular, en la garantía de un orden colectivo democrático. Un verdadero *bringing the State back in,* un regreso del Estado que supere la mutación neoliberal que hizo del Estado social y democrático de derecho un cansado Leviatán, reconvertido en el fuerte y amenazante monstruo bíblico como estricto garante de una propiedad privada cada vez más desigualmente repartida:

El Estado desempeña un papel fundamental y cada vez mayor en la metagobernanza: proporciona las reglas básicas de la gobernanza y el orden regulativo en el cual y mediante el cual los socios de la gobernanza pueden perseguir sus propios objetivos; garantiza la compatibilidad y coherencia de los diferentes mecanismos y regímenes de gobernanza; actúa como organizador principal del diálogo entre las comunidades de políticas públicas; despliega un monopolio relativo de la información e inteligencia organizacional con el que dar forma a las expectativas cognitivas; sirve como "tribunal de apelación" para las diferencias surgidas dentro y acerca de la gobernanza; intenta reequilibrar los diferenciales de poder, fortaleciendo a las fuerzas o sistemas más débiles en interés de la integración del sistema y/o de la cohesión social; trata de modificar la autocomprensión de las identidades, las capacidades estratégicas, los intereses de los actores individuales y colectivos en los diferentes contextos estratégicos y, consecuentemente, de alterar sus implicaciones para las estrategias y tácticas elegidas; y asume también la responsabilidad política en el caso de un fallo de la gobernanza. El surgimiento de este papel implica que la creación de redes, la negociación, la reducción del ruido y la coordinación tanto negativa como positiva, se producen "a la sombra de la jerarquía" [...]. También parece indicar la necesidad de una innovación institucional y organizacional permanente para mantener la posibilidad (por

remota que sea) de un crecimiento económico sostenido.

Por tanto, la metagobernanza no suprime los otros modos de coordinación. Los mercados, las jerarquías y las heterarquías siguen existiendo, pero operan en un contexto de "toma de decisiones negociada". De modo que, por un lado, la competencia en el mercado se ve compensada por la cooperación, y la mano invisible se combina con el visible apretón de manos. Por otro, el Estado ya no posee la autoridad soberana. No es más que uno de los participantes dentro de un sistema de guiado pluralista y contribuye con sus recursos característicos al proceso de negociación. A medida que se expanden las redes, el partenariado y otras formas de gobernanza económica y política, los aparatos estatales permanecen, en el mejor de los casos, como *primus inter pares.* Aunque el dinero público y el derecho siguen siendo importantes para sostener su funcionamiento, también otros recursos (como el dinero privado, el conocimiento o la cualificación) resultan esenciales para su éxito. La participación del Estado se hará menos jerárquica, menos centralizada y menos dirigista. El intercambio de información y la persuasión moral se convertirán en las fuentes clave de legitimación, pasando a depender la influencia del Estado tanto de su papel como fuente primaria y mediador de la inteligencia colectiva, como de su control sobre los recursos económicos o la coacción legítima.[30]

De cualquier forma, tampoco aquí hay soluciones definitivas -uno de los rasgos que vimos que contribuyen a la confusión de la época- y menos de una vez para siempre. Pero no deja de ser cierto que lo que no se busca sí está claramente ponderado:

Ciertamente, no puede haber una garantía de éxito en la persecución de los objetivos colectivos mediante la autorganización, como tampoco la hay en la confianza en la mano invisible del mercado o en el puño de hierro (acaso con guante de terciopelo) de la coordinación coactiva. Sin embargo, frente a la evidencia de los continuos fallos del mercado y el Estado, las redes y la autorganización pueden resultar una alternativa atractiva.[31]

Como hemos venido analizando, el ámbito de la comunidad -la sociedad civil organizada, reflexiva y corresponsable- es el recurso menos usado en la construcción política durante el siglo xx. Incluso en el socialismo *realmente existente,* la confianza en la autorganización popular fue sustituida por la reinvención de una planificación central gerontocrática e inflexible, incapaz de dar cuenta de los desarrollos de una sociedad que

siempre va por delante del paquidermo estatal. No es extraño, por tanto, que a la búsqueda de luz en mitad de la noche oscura que ha legado el neoliberalismo, la participación popular aparezca como una esperanza con rasgos milagreros. Aunque, como decía Stanislaw Lem, quizá no haya que esperar demasiado del fin del mundo. Si acaso fuera cierto que un optimista es un idiota simpático y un pesimista un idiota antipático, conviene seguir moviéndonos en el pesimismo esperanzado.

2. El riesgo para los movimientos sociales

Aunque ya se apuntó más arriba, debemos ubicar de manera más clara a los movimientos sociales en su condición de respuesta funcional del neoliberalismo. El capitalismo desbocado rompe los órdenes sociales tradicionales sobre los que se impone. Es por esto que necesita buscar sustitutos funcionales para la estabilidad social, adecuados instrumentos que le garanticen sus necesidades de reproducción de la tasa de ganancia y que mantengan el orden social. Esa *funcionalidad* tiene que cumplir varios requisitos: que genere estabilidad, que sea asumida socialmente, que no tenga muchos costes -o, cuando menos, que estén por debajo de las ganancias-; y que, en la medida de lo posible, sea asumida por los que corren con la peor parte. Esos sustitutos dependen de las circunstancias y acompañan a los mecanismos tradicionales que crean obediencia, como los siguientes: la religión, el nacionalismo, el racismo, la guerra permanente, la creación de ONG, la televisión, el consumismo o el suministro de drogas (incluido el alcohol). Todos estos aspectos han crecido con lo que llamamos *globalización.* La globalización, en su vertiente neoliberal de imposición de la ley del valor a todo el globo terráqueo, ha desmantelado el Segundo Mundo y ha empobrecido fuertemente el Tercero, al tiempo que ha finalizado los pactos interclasistas keynesia-nos del Primero. Toda la política, a partir de ese momento, se inclinará por la oferta (la parte empresarial) y no por la demanda (la capacidad de consumo). Si el Estado social se caracterizó por la desmercantilización, el acuerdo neoliberal supuso el proceso contrario. De ahí que hayamos asistido a una gran remercan-tilización de todo lo que se pueda ofertar y demandar (apenas revertido a raíz de la crisis en el caso del sector financiero y con claras advertencias de que se trataba de una intervención temporal):

Para amortiguar socialmente todo este proceso, los Estados se

autoatomizan en multitud de pequeñas organizaciones a fin de intentar paliar lo que ellos mismos y el Mercado dejan de lado (se están inventando el *Tercer Sector),* organizaciones intermediarias o "subsidiarias", controladas a distancia o indirectamente por las diferentes

Administraciones del Estado (mediante la fiscalización, la contabilidad, la dependencia financiera, etc.), cuya principal virtud, dadas las circunstancias, será el autodisciplina-miento: son las ONG de intervención social y también de "desarrollo". [...] Es el momento también de la recuperación del protagonismo de las Iglesias en todo el mundo: en situaciones de dejación o "deserción" estatal son de nuevo sus organizaciones y redes las que se encargarán de la población, como en una vuelta al medievo, con la consiguiente recuperación de integrismo religioso por doquier.32

Esto explica por qué es posible que al tiempo que han crecido las ONG, la información, las guerras y el consumo de drogas, hayan crecido también más las desigualdades. Lejos de construirse un mundo más seguro, el planeta es hoy claramente más inseguro. Hay rupturas que no pueden solventarse desde fuera con agentes externos que no incidan estructuralmente: la ruptura de las propias fuentes de reproducción social en las diferentes comunidades, la ruptura de los lazos sociales, la expoliación de los recursos naturales, la disolución del orden colectivo al armarse a grupos internos, la inyección de principios individualistas de comportamiento y de pautas de consumo particularistas, la abolición de las formas de participación sociopolítica propias, la prohibición de movimientos, partidos políticos y sindicatos autóctonos, los frenos a una colaboración que incida en cambios estructurales. De ahí que, pese a que las ONG sean "mimadas por los *mass media* y ensalzadas por los diferentes poderes institucionales, como representantes de una (deseada) aproblemática *sociedad civil,* los problemas no se solventan, sino que se agravan, precisamente al tiempo que las nuevas masas despolitizadas - nuevamente simples *pobres*- hacen de la labor de la cooperación y de las ONG una tarea inacabable".33

Conforme el Estado abandonó su responsabilidad respecto de determinados lugares sociales, la satisfacción de determinados bienes públicos fue ocupada por otros actores: mafias, ONG, empresas, iglesias, paramilitares, sindicatos. Son claros los efectos de esa sustitución en lo que O'Donnell llama las *zonas marrones,* esos espacios donde la reclamación del

monopolio de la violencia física legítima se la autoatribuyen multitud de personas y grupos con intereses particulares, regresando a una situación donde ni siquiera existe el contrato de feudo-vasallaje del feudalismo. Mayor predicamento tiene la Responsabilidad Social Empresarial, cuyo fin último no es otro que aumentar la tasa de beneficio de la empresa, y que al tiempo que hace una labor social debilita el papel que le corresponde al Estado como garante de la inclusión ciudadana (esto no significa que es mejor que la RSE no exista, siempre y cuando esos costes no se trasladen a precios o se descuenten del pago de impuestos, sino que la lógica privatizadora debilita los cimientos de lo público al privatizar ámbitos que corresponden a la responsabilidad colectiva, no a la empresarial).[34]

En otros casos menos "amables" (como el de grupos evangelistas financiados por los Estados Unidos), esas actividades se convierten en fuentes de penetración y control. Es, en la expresión de Marx, la subsunción formal del capital, ahora convertida en plenamente real (la asunción por parte de las víctimas de la lógica del mercado y la plusvalía). Algo generalizado en todos los ámbitos de lo social.[35] La lógica privatista y transnacional de la globalización, junto a la pérdida de funciones sociales y de control financiero del Estado -un hecho con la pérdida de virtualidad de unas fronteras que se hicieron intencionalmente permeables-, llevó a entregar la máxima responsabilidad de la producción, distribución, intercambio y finanzas colectivas a otros actores. Estos nuevos actores a veces son trasuntos de los Estados (FMI, alianzas regionales, grupos de coordinación como el G-7 y otros, Banco de pagos de Basilea, etc.), pero otras veces son propios de otras lógicas (mafias, grupos de poder en torno a la OMC, empresas transnacionales, fondos de inversión, etc.), caracterizados todos por la ausencia de control público de los mismos. Una vez más, sólo gracias a la crisis que estalló en 2008 emergieron los actores, se develó la lógica que había detrás y se clarificaron los intereses. Lo que no significa que se pueda revertir. No insistiremos lo suficiente en que el neoliberalis-mo no sustituyó a un keynesianismo floreciente, sino a un keynesianismo que había colapsado en un escenario de estanflación que brindó el paso a la hegemonía monetarista. En el año 1971 Nixon declaró la no convertibilidad del dólar en oro -como respuesta a las presiones de De Gaulle de recuperar sus reservas de oro y devolver dólares crecientemente devaluados por la guerra de Vietnam-; en 1973 termina de romperse el marco de Bretton Woods al permitirse la libre flotación de las divisas. La globalización fue la respuesta a las necesidades del sistema capitalista de garantizar la tasa de ganancia de las empresas. Igualmente, la

desregulación financiera en los ochenta y noventa financió las bases fiscales del Estado y la capacidad crediticia del dólar. Pretender regresar a un keynesianismo idílico y bienintencionado que ya no existía -que nunca existió- es hacer *wishfull thinking* (confundir los deseos con los análisis) y, lo que es más preocupante, deriva una vez más los problemas a un futuro inmediato que vendrá más cargado de problemas.

Ya se planteó que la mejor manera de que la pieza sea cazada es haciendo de la trampa parte del bosque. Donde mejor se esconde esa falta de control político es en estructuras formalmente democráticas. El caso más emblemático podría ser el de la ONU (dominada por el Consejo de Seguridad donde, como herencia de la segunda guerra mundial, aún hay países con capacidad de veto que construyen una diplomacia arbitraria y desigual).[36] Y, como contraparte, asistimos al juego perverso en donde todo el que se posiciona en contra de ese modelo *democrático* es acusado de *terrorista,* o, cuando menos de autoritario, lo que justifica el rearme de las potencias centrales en un militarismo que tiene como correlato el aumento de la lógica securitaria en el interior de los países. Como ocurrió con el retrato del revolucionario Che Guevara, comercializado por una multinacional, las ONG son devoradas por una lógica capaz de canalizar para sí misma los anticuerpos que genera en el cuerpo social.

1

Joan Garcés, *Soberanos e intervenidos,* Madrid, Siglo XXI, 1996.

2

Frances Stonor Saunders, *La CIA y la guerra fría cultural,* Madrid, Debate, 2001.

3

Boaventura de Sousa Santos (org.), *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia participativa,* Río de Janeiro, Civilizado Brasileira, 2002, p. 60.

4

José Vidal Beneyto, “Las palabras del Imperio (1): Gobernabilidad y gobernanza”, *El País,* 12 de abril de 2002, [En línea]: http://www.geocities.com/contragobernanza/gobernanza.htm.

5

Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto,* Barcelona, Gedisa, 2002.

6

Quizá el ejemplo más depurado sea la propuesta lanzada desde el MIT, el Instituto de Tecnología de Massachusetts *(think tank* de la economía neoliberal) para solventar la crisis argentina en 2002. Un equipo de cinco expertos extranjeros formarían un gobierno de técnicos -que sustituiría al Gobierno argentino- para, teóricamente, sacar al país de su situación, obviamente cumpliendo con todos los dictados del FMI. Es meridiano que la no participación popular es un requisito para que esas medidas de ajuste (expolio, según no pocas versiones) pudieran llevarse a cabo. Y no es menos obvio que, en nombre de un principio tecnocrático, desaparece la más básica norma democrática, que son las formas de participación popular -en este caso, elecciones-. Si las elecciones son un principio de obtención de legitimidad, ahora, se pretende desde esos ámbitos, lo sería la mera eficiencia. Nótese que es el mismo discurso, aunque menos elaborado, que el de la transparencia y la lucha contra la corrupción administrativa como formas del buen gobierno.

7

Los países de la Trilateral representaban el 10% de la población mundial y poseían el 80% de los recursos del planeta, así como la máxima responsabilidad en el deterioro ecológico. Sin embargo, no hay ninguna propuesta de redistribución de la renta, de vinculación de la pobreza del sur con la riqueza del norte, de satisfacción de la deuda social, de devolución de la acumulación primitiva, de condonación de la deuda externa o puesta en marcha de programas de ayuda desinteresados. Como es común en la historia del liberalismo, la distancia entre el discurso y la práctica es enorme.

8

Véanse las conclusiones de capítulo V, así como el apéndice A: “Arenas para la acción”, en *The crisis of Democracy, op. cit,* pp. 173-187. Puede consultarse el documento completo en: http:// www.trilateral.org. La línea de interpretación y su influencia posterior está resumida en Joan Gar-cés, *op. cit.* Véase también Offe, Claus, “Ingobernabilidad. Sobre el renacimiento de teorías conservadoras de la crisis”, en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales,* Madrid, Sistema, 1988.

9

La tercera vía, modelo teorizado, tal y como reconoció su popularizador Giddens, a partir de la experiencia de gobierno de Bill Clinton (1993-2001) y de Felipe González (1982-1996) participa de la idea de “corresponsabilidad” ciudadana, que se explicita en la propuesta neoliberal de adelgazamiento del Estado social. Se defiende así la tesis más dura

de la sociedad del riesgo: las víctimas son sus propios verdugos al no haber sabido arriesgar lo suficiente en un mundo supuestamente lleno de oportunidades. Sin embargo, desde la misma socialdemocracia se ven con claridad las contradicciones de este modelo. Defiende Beck: "Puesto que la izquierda neoliberal asume una redistribución del poder a favor del capital (aunque no se esfuerce por ella), la pobreza y la inseguridad crecen y, con ellas, las potenciales de descontento y conflicto, lo que renueva la necesidad de imponer la ley y el orden. En este sentido, la política de la izquierda neoliberal, que da a la economía el papel protagonista en el juego de metapoder, gira repentinamente a la política de *law-and-order* de la derecha neoliberal, que se arma policial y militarmente e interviene en cada vez más ámbitos de la sociedad para llevar adelante la neoliberalización de la economía, la sociedad y el Estado" (Ulrich Beck, 2004, p. 359). En definitiva, como sostiene Chantal Mouffe: "la denominada tercera vía [...] no es más que la justificación que realizan los socialdemócratas de su capitulación ante una hegemonía neoliberal cuyas relaciones de poder no cuestionan, y ante la cual se limitan a realizar únicamente algunos pequeños ajustes". Véase Anthony Giddens, *La tercera vía,* Madrid, Taurus, 1999. Ulrich Beck, *op. cit,* p. 359. Chantal Mouffe, *La paradoja democrática,* Barcelona, Gedisa, 2003, p. 23.

10

Pietro Ingrao, "Discurso con motivo de la recepción del doctorado honoris causa por la Universidad de Barcelona", en *El País,* 5 de octubre de 2002.

11

Cabría pensar que el fracaso del Proyecto de Constitución Europea y la aprobación de la Constitución de Ecuador en referendo en septiembre de 2008 marcaron un punto de inflexión. Para el caso europeo, véase Juan Carlos Monedero, "La Constitución destituyente de Europa: la zanahoria democrática y el palo neoliberal", en Juan Carlos Monedero (ed.), *La Constitución destituyente de Europa. Razones para otro debate constitucional,* Madrid, Catarata, 2005.

12

Vicente Donoso, "Los retos de una globalización alternativa", en Juan Carlos Monedero (ed.), *Cansancio del Leviatán. Problemas políticos en la mundialización,* Madrid, Trotta, 2003. Para las tesis de John Williamson, véase "What Washington means by policy reform", en John Williamson (ed.), *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?,* Washington, Institute for International Economics, 1990.

13

Ibídem, p. 150.

14

Quim Brugué, M. Amorós y R. Goma, “La administración pública y sus clientes: ¿Moda organizativa u opción ideológica?”, en *Gestión y análisis de políticas públicas,* n. 1, 1994, pp. 33-46.

15

Marcos Roitman, *Las razones de la democracia en América Latina,* Madrid, Sequitur, 2002.

16

Pierre Bourdieu, *Contrafuegos,* Barcelona, Anagrama, 1999.

17

Yehezkel Dror, *La capacidad de gobernar. Informe al Club de Roma,* Madrid, Galaxia Guten-berg/Círculo de Lectores, 1994, p. 39.

18

John Brown (2001), “De la gobernanza o la constitución política del neoliberalismo”, [En línea]: http://firgoa.usc.es/drupal/node/38900.

19

Susan Strange, *La retirada del Estado,* Barcelona, Icaria, 2001.

20

Carlo Donolo, *¿Cómo gobernar mañana?,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1999, p. 139.

21

Renate Mayntz, “El Estado y la sociedad civil en la gobernanza moderna”, *Revista del CLAD,* n. 21, Caracas, 2001.

22

Boaventura de Sousa Santos, A *gramática do tempo: para uma nova cultura política,* Oporto, Afrontamento, 2006, pp. 376-377.

23

El ejercicio de crítica y autocrítica de las ONG ya ha empezado, si bien cabe esperar un ahondamiento del mismo en los próximos años conforme se vaya estudiando el papel a veces cosmético, a veces directamente activo, de las ONG en la implantación de ese

modelo.

24

Boaventura de Sousa Santos, “Más allá de la gobernanza neoliberal: el Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolita subalterna”, en Boaventura de Sousa Santos y César Rodríguez (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita,* Madrid, Anthropos, 2007, pp. 36-40.

25

Luis Aguilera García (2003), “Gobernabilidad y gobernanza: cinco tesis a la luz del capitalismo neoliberal del siglo XXI”, [En línea]: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/politica/aguilera1 _310802.htm.

26

Mila Gascó Hernández, *El gobierno de un mundo global. Hacia un nuevo orden internacional,* Barcelona, Intermón Oxfam, 2004, p. 72.

27

Robert Jessop, *El futuro del Estado capitalista,* Madrid, Catarata, 2008, p. 267.

28

Ibídem, p. 281.

29

Ibídem, p. 281.

30

Ibídem, pp. 296-297.

31

Ibídem, p. 282.

32

Andrés Piqueras, “Presentación”, en Carlos Gómez Gil, *Las ONG en la globalización. Estrategias, cambios y transformaciones de las ONG en la sociedad global,* Barcelona, Icaria, 2004, p. 18.

33

Ibídem, p. 19.

34

Pero es evidente que ayudan a construir ese nuevo sentido común donde lo colectivo ya no le corresponde ni al Estado ni a la comunidad. En un acto sobre responsabilidad social empresarial organizado en Caracas en 2006 por la cámara de comercio venezolana-norteamericana (Venan-cham), pude asistir a una presentación de Petrobras donde se hacía gala en un vídeo de cómo la empresa petrolera brasileña había asumido la escolarización de niños en una zona pobre, sustituyendo al Estado a quien "liberaba de esa carga". La tónica del evento era la misma en todas las empresas que participaron. El Estado era un mero supervisor de esas tareas. Aceptar que empresas, cuyo fin es maximizar su beneficio, ocupen el lugar que le corresponde al Estado tiene más efectos que los planteados en esos eventos legitimadores de la lógica empresarial.

35

En algunos países latinoamericanos, como Argentina, los carteles con los nombres de las calles de ciudades importantes están financiados por empresas, acompañando el logo empresarial al propio nombre del lugar.

36

Es lo único que permite explicar la pasividad internacional ante comportamientos como los de Israel con palestinos y libaneses durante el verano de 2006, el genocidio posterior a la invasión de Iraq o el genocidio cometido en Gaza por los israelíes contra los palestinos. El diferente rasero que utiliza la Comunidad Internacional se ha visto en Israel y también con la intervención en Yugoslavia o con la primera guerra del Golfo, legitimada por Naciones Unidas tras la invasión iraquí a Kuwait.

XII. RESPUESTAS COMPLEJAS PARA SOCIEDADES COMPLEJAS: SUPERAR EL CAPITALISMO, SUPERAR LA MODERNIDAD, SUPERAR EL ESTADO NACIONAL

Frente a un modo de dominación tan complejo y refinado, en el que el poder simbólico tiene un lugar tan importante, hay que inventar nuevas formas de lucha. Dado el lugar particular de las "ideas" en este dispositivo, los investigadores tienen un papel eminente que desempeñar. Para ello, deben contribuir a dar a la acción política nuevos fines -la demolición de las creencias dominantes- y nuevos medios -armas técnicas, basadas en la investigación y en el dominio de los trabajos científicos, y armas simbólicas, capaces de socavar las creencias comunes dando una forma sensible a las adquisiciones de la investigación.

PIERRE Bourdieu, *Contrafuegos 2*

1. El camino hacia la *democracia avanzada*

Una de las más importantes conclusiones que puede extraerse de la experiencia política del siglo xx es que simplificar va en la dirección contraria de la emancipación. Dicho de otro modo y una vez más, las sociedades complejas requieren respuestas complejas. Las tres grandes avenidas que nos conducen al presente, el capitalismo, la modernidad y el Estado nacional, se han agotado en su formato de los últimos dos siglos. Nuevas y viejas realidades cuestionan su validez: la pobreza, la guerra, las urgencias ecológicas, la lucha contra la explotación, la defensa del multiculturalismo, la participación ciudadana, la búsqueda de sentido, el respeto a las identidades, la alienación laboral, la defensa de la propia identidad... son todos aspectos cruciales que no encuentran respuesta en esas tres grandes explicaciones.

La devastación de la actual fase del capitalismo exacerbó tanto las lógicas excluyentes de estas tres grandes autopistas que las respuestas populares exitosas han sido aquellas que han hecho enmiendas a la totalidad al neoliberalismo, aquellas que han exigido la reconstrucción en lo económico, pero también en lo cultural, lo normativo y lo político.

Siguiendo la expresión de García Canclini, el neo-liberalismo creó o provocó problemas de *desigualdad, diferencia y desconexión,* que no pueden tratarse aisladamente, sino con una reconstrucción social que incorpore las especificidades de estos tres ámbitos; es decir, que ponga en marcha una reconstrucción de la política que complejice y no simplifique.[1] De ahí que la crisis económica, en tanto en cuanto no se entienda también como cultural, como normativa y como política, no generará alternativas, a lo sumo cambios que permitan destensar la cuerda del desempleo y el expolio de los últimos treinta años, pero que prepararán la próxima crisis.

Vimos que la reacción ha argumentado históricamente contra las grandes transformaciones sociales diciendo que cualquier acción empeora la situación (tesis de la perversidad), no consigue los fines buscados (tesis de la futilidad) o pone en peligro otros aspectos (tesis del riesgo). El pensamiento reaccionario respondió a las demandas de la Revolución francesa con la petición de Santas Alianzas; a la exigencia de sufragio universal con el uso de cañones y cárceles; a la proclamación del Estado social con la prohibición de las asociaciones y partidos obreros.[1] [2] Ahora, la reacción propone, frente a la complejidad social, respuestas simplificadoras. Frente a una sociedad crecientemente diferenciada, especializada, donde cada parte -individuos, grupos, colectivos- reclaman su especificidad e, incluso, reglas propias diferenciadas del conjunto, la reacción pretende ahormar esa pluralidad en formas homogeneizadoras. Los laboratorios de la gobernanza son los centros de adiestramiento en esa línea común. Nunca la democracia ha sido sencilla. De ahí que, cuando se olvida esto, la necesidad de buscar respuestas complejas lleve a menudo a la confusión de pensar que una sociedad compleja es simplemente una sociedad *complicada* donde ya no sirven respuestas *fáciles.* No se trata de que la vida social sea un "embrollo", sino de que los ámbitos de libertad que se han construido reclaman respeto a esas nuevas avenidas (baste pensar en la mayor libertad ganada para establecer relaciones de pareja como un ámbito de complejización de la realidad social, por mucho que dificulte la gestión administrativa de esas uniones. Exigir formas matrimoniales clásicas es un ejemplo claro de simplificación, tentación constante desde posturas machistas, homofó-bicas, integristas religiosas o simplemente conservadoras).

El ejemplo del caprichoso príncipe de *La cenicienta* de los hermanos Grimm se hace recurrente en las posiciones reaccionarias. Nos referimos al

cuento en la versión de los hermanos Grimm, aunque el ejemplo es válido en todas las versiones de este cuento milenario y universal. Un antojadizo príncipe se ha hecho con una zapatilla que identifica con la felicidad, extraviada en su huida por una joven desconocida. El príncipe, todopoderoso, tiene la voluntad y la capacidad para hacer que las mujeres que él decida, calcen la zapatilla, sin importar que cada ser humano tenga su propia horma. Esta voluntad del príncipe para simplificar, tiene su correlato trágico en las hermanastras de Cenicienta. Mientras la protagonista aguarda su momento, las envidiosas jóvenes, que quieren la gloria de vestir a toda costa el pequeño zapato, deciden igualmente simplificar, convirtiéndose al tiempo en víctimas y verdugos. Incapaces de incorporar un pensamiento complejo, creen que cortándose el talón o el dedo *que les sobra,* encajarán su pie en el *continente* que les ofrece el arbitrario príncipe. Con reminiscencias psicoanalíticas, la sangre de las mujeres aterrará al pretendiente real que huirá horrorizado de las candidatas mentirosas.

En estos casos, los más trágicos de la obra, no se trata solamente del maniaco príncipe que pretende ahormar a otras personas a su gusto, sino que se trata de seres humanos dispuestos a automutilarse para adaptarse a la voluntad de otra persona (Marx lo expresaría de forma más fría y conceptual hablando de la señalada *subsunción real del trabajo en el capital,* es decir, la asunción por parte de los trabajadores de la lógica del capital que los condena a estar siempre explotados). Es la homogeneización sobre la base de una lógica que es excluyente, que sólo representa a una parte de la sociedad y que el conjunto la asume sólo si mutila una parte de su subjetividad.[3]

Otro tanto ocurre en el ejemplo señalado, si se pretende simplificar la sanción administrativa de la vida en pareja ignorando que la fórmula ya no se agota con un hombre y una mujer que contraen matrimonio por vez primera pasando previamente por el altar. E igual ocurre con el mercado desregulado, reducido a la ley del más fuerte: una respuesta simplificadora a las exigencias ciudadanas de cumplimiento de los derechos humanos (donde el primero y más importante es el derecho de toda persona a alimentarse). O con el ministro colombiano que se reúne con los indígenas *uwa* para comunicarles la prospección petrolífera de unos terrenos propiedad de la comunidad y, cuando éstos le dicen que, antes de autorizarles, tienen que hablar con los antepasados en presencia de la luna llena, anuncia la ruptura del diálogo explicando que los indígenas “se

niegan a hablar" al no estar dispuesto a esperar ese momento. En todos estos casos, el cuerpo social se ve forzado y sangra por la violencia de quienes pretenden ahormarlo. La evolución de las sociedades complejas responde a la metáfora de la pasta dentífrica fuera del tubo, libre y desordenada: pretender meterla de nuevo adentro, añorando el *orden* geométrico del recipiente, es una ensoñación que lucha contra un imposible.[4] Como dice Jesús Ibáñez:

En un sistema cerrado, el valor de supervivencia depende de que estén cerrados todos los agujeros, que no haya preguntas [...]; en un sistema abierto, el valor de supervivencia depende de que estén abiertos los agujeros, de que no haya respuesta [...]; la ética de la responsabilidad consiste, en un sistema cerrado, en cerrar agujeros, en un sistema abierto, en abrir agujeros.[5]

Es evidente que una sociedad compleja requiere formas complejas de organización que pongan en contacto a los que han causado los problemas, a quienes lo sufren y a quienes pueden resolverlos.[6] Un cuerpo en equilibrio, esto es, que ya no reaccione a los estímulos externos intercambiando energía con su entorno, queda afectado por la entropía: pierde calor hasta perecer. Sólo un *equilibrio inestable* es capaz de ir construyendo equilibrios dinámicos que mantengan al cuerpo con vida. Algo similar podemos aplicarlo a los partidos políticos. La participación ciudadana permite procesar un volumen mayor de información, entrecruzar valores diferentes, es más flexible y permite una mayor adaptación. También es cierto que, en tanto que ese nuevo equilibrio se aprende, tendrá mayores dificultades, gastará más tiempo en la toma de decisiones. Para la voluntad de aumentar el trabajo horizontal, la labor educativa brindará sus efectos sólo en el medio plazo y exigirá articular las respuestas concretas con el escenario social conjunto (el individuo, el barrio, el municipio, la región, el Estado nacional, las formas supranacionales y el planeta). En ese sentido no hay problema alguno en entender que el gobierno que corresponde a la fase actual de mundialización debe incorporar mayor flexibilización organizativa e informacional. Al ámbito estatal central le corresponderá un mayor diálogo con los ámbitos municipal, regional y supranacional, así como con los diferentes actores de la sociedad civil. El horizonte del *contrato social de posguerra,* que apenas funcionó en algunas partes del planeta, estará necesariamente en el centro de la pugna. Señalar que el Estado ya no agota lo político no significa que se abra la veda para la privatización de la vida

social, sino, muy al contrario, que hay un espacio público no necesariamente estatal que reclama una lógica contraria a la mercantil.

Es relevante no olvidar que uno de los problemas de la idea de *globalización* es la oscuridad que genera al pretender *global* lo que no lo es. El concepto de *gobernanza global* va a participar de esa confusión. El Estado es bien diferente en América Latina que en Europa. Mientras que en el ámbito europeo el Estado ha dejado de ser "el lugar donde se administran los intereses globales de la burguesía" para pasar a gestionar los intereses del grueso de los ciudadanos compatibles con los intereses de la burguesía, en el continente latinoamericano, en África o en Asia, el Estado ha estado anclado en la realidad decimonónica que denunciaran Marx y Engels en el *Manifiesto:* patrimonialismo, confusión de lo público y lo privado, particularismo de la ley, ausencia de división de poderes, inexistencia de una burocracia entendida como servicio público, manipulación total de los medios de comunicación, ejecuciones extrajudiciales, clientelismo, ausencia de redistribución de la renta, corrupción y, como última ratio, golpes de Estado o guerras de distracción. Mientras que en el ámbito europeo dos siglos de revoluciones construyeron la idea de que lo público es de todos, cinco siglos de dominación en América Latina -continuada de alguna manera por las elites criollas-han sembrado la idea de que lo público es *de nadie,* quedando los espacios colectivos a merced de conductas paternalistas o populistas, de su apropiación privada o del más estricto abandono.

El uso histórico del Estado (como instrumento de poder) no tiene que implicar la renuncia al uso de una manera de organización política como la que incorpora la estatalidad. El Estado no entendido como *sistema de dominación,* sino, muy al contrario, como lugar de armonización del conjunto social. Recordemos que "sin la nivelación igualitaria que produjo la invención del Estado, no hubiera podido resurgir la idea de democracia en el siglo xviii".[7] De ahí que, como se planteó más arriba, sólo una *reinvención de la democracia* que implique una *reinvención del Estado* puede otorgar salidas viables al problema de la convivencia política en buena parte del planeta.[7] [8] Una reinvención de la democracia y del Estado que recoja lo más positivo de la experiencia del pasado, que abandone las prácticas erróneas cometidas por los aparatos estatales, que ayude desde el propio Estado a construir un ámbito público no estatal, y que incorpore, por tanto, nuevas formas de lo político que den cabida al asociacionismo ciudadano que ha emergido en los últimos años por todos

los continentes. Un asociacionismo que no encuentra acomodo definido ni en los partidos políticos tradicionales ni en los protocolos igualmente tradicionales de la política estatal ni en las prácticas de la mundialización que de nuevo privatizaron las redes sociales de solidaridad.

Como se ha dicho, las sociedades actuales, principalmente las occidentales, se caracterizan por la llamada *complejidad.* Esto es debido a que cada parte de la sociedad, incluidos los individuos, actúan y se reclaman como miembros diferenciados, como entidades especiales que poseen peculiaridades propias no reduci-bles a categorías generales. Lo "simple y permanente" ha dejado paso a lo "múltiple, temporal y complejo". Frente a las certidumbres del pasado, las sociedades actuales están atravesadas de incertidumbre. Ya no hay puntos de vista omniscientes, sino que la mirada también transforma al observado. El determinismo, que pretende que mismas causas producen mismos efectos ha dejado su lugar a sistemas sensibles que reaccionan a los estímulos de una manera sólo predecible caóticamente. Las certezas probabilísticas han dejado su lugar a la nada o a las predicciones de los astrólogos y quiromantes. Vivimos en el escenario constante de la gota que desborda el vaso, pero que no sabemos cuándo sucederá. Este nuevo lugar del *caos* lo resume Escohotado:

Hechos a una civilización-fábrica, a su vez instalada dentro de un universo-reloj, el propio progreso tecnológico empuja a un escenario de perfiles todavía borrosos aunque muy distinto, donde las representaciones del orden deben adaptarse a una situación de pluralidad e inestabilidad, no por ello menos eficaz para inventar pautas organizativas y asociativas. A diferencia de nuestros ascendientes, ya no nos es posible separar lo ordenado de lo caótico, ni poner en duda que la innovación es ante todo fruto de una realidad en desequilibrio, gracias a la cual el azar irrumpe creativamente.

De ahí que ahora interpretemos el desequilibrio como un estado de apertura, y la disipación como una fuente estructurante [...]. Esquemáticamente, los sistemas abiertos intercambian energía y materia con su medio mediante subsistemas que fluctúan sin pausa hasta acercarse a puntos críticos de inestabilidad (o "bifurcación"), donde la estructura previa no puede conservarse y salta a un nivel inferior o superior de orden.[9]

Pero esa posibilidad dialéctica, creativa, pronto sería anegada, de manera que sus potencialidades emancipatorias no podrían desarrollarse plenamente. Luh-mann, un autor con mucho predicamento en la ciencia social en los últimos treinta años, planteó que la respuesta a esa

complejidad debía consistir en dejar actuar a determinados mecanismos automáticos (al margen, supuestamente, de la voluntad humana) como forma de regular la sociedad. Serían el dinero, la decisión *técnica* de los ejecutivos, las leyes o el mercado los encargados de articular y equilibrar el orden social. Una sociedad de islas donde las relaciones entre los individuos y los grupos responderían a protocolos externos invariables.[10] [11] La primacía del Estado, como *lo político* por excelencia, como el articulador neto de las metas colectivas de una comunidad, quedaba en entredicho. La complejidad (la globalización, como señalamos al comienzo, no sería sino un factor de esa complejidad) venía a brindar lo que Pedro de Vega ha llamado "la apoteosis del viejo Estado Liberal Burgués": la desaparición de instancias políticas de regulación y su sustitución por mecanismos de mercado capitalista.[11] Frente a este planteamiento, la solución alternativa siempre ha insistido en incrementar las diferentes formas de participación, como manera tanto de generar convivencia pacífica como de aumentar la calidad de la vida social merced a la propia participación (generación de mayores niveles de inteligencia, satisfacción en la participación, mayor asunción de las decisiones resultantes debido a que se ha participado de su elaboración).

Ahora bien, la idea de complejidad a menudo es esgrimida como justificación de la desaparición de instancias colectivas de gobierno. Si bien conlleva una parte de verdad, lleva también en su seno la posibilidad de destruir la esencia de la democracia, esto es, la idea de *démos,* de colectivo, de pueblo. En definitiva, de eliminar de la agenda ciudadana formas viejas o renovadas de la idea de soberanía popular:

La complejidad de los problemas y la diversidad de la sociedad civil son hoy tales que el modelo de la democracia representativa no constituye ya una fuente de inspiración suficiente. El proceso de reforma deberá por necesidad abrirse a opciones más innovadoras.[12]

La tarea democratizadora del siglo que se inicia implica el rearme de una sociedad civil fuerte que no sea el ámbito de lo privado. Se trata de recrear las tensiones que han vivido en el desarrollo de la modernidad entre Estado, mercado y comunidad, dándole mayor presencia a la comunidad organizada (y que, por tanto, ha hecho presente una idea de corresponsabilidad) por haber sido también la menos favorecida. No se trata de oponer "voz" y "salida" (Hirschman), sino de entender que la ciudadanía quiere hacer oír su voz sin tener como única alternativa

marcharse fuera del orden social. Esa democracia es la única posibilidad de hacer de la convivencia social un ejercicio de cotidianeidad y no un esfuerzo heroico de incierto resultado.

A comienzos del siglo xx, la respuesta ofrecida por Max Weber a los movimientos de masas fue la *parlamentarización* de los conflictos, situar en recintos institucionales la transformación social. Hoy nos encontramos con la novedad de que los movimientos sociales (zapatismo, movimiento sin tierra, foros sociales, colectivos por otra globalización, vías campesinas, inmigrantes, parados, formaciones políticas articuladas en torno a un liderazgo fuerte y respetado) no reclaman, como entonces, el fin del sistema, sino su transformación *democrática* y la incorporación de sus exigencias económicas, culturales, normativas y políticas. Incluso cuando se plantea la construcción del socialismo, se habla de formas democráticas, graduales y guiadas por principios constitucionales (lo que se conoce por socialismo del siglo xxi). Por eso, la respuesta ya no puede ser la simple *parlamentarización,* sino que hay que avanzar hacia formas novedosas donde ese nuevo impulso se vea satisfecho. No se trata de la integración formal*,* sino de la solución de las demandas desde la nueva óptica que sabe que ya no hay soluciones definitivas. Se trata de asumir que no hay lugar para príncipes caprichosos ni para hormas homogéneas que tengan detrás privilegios. Se trata de asumir que el tiempo de la agenda neoliberal deja crecientes espacios para su superación.

2. Tres lógicas de la emancipación: reforma, revolución, rebelión

La reflexión es una tarea de vagos y maleantes. Hay que saber perderse para trazar un mapa, salir de los caminos trillados, vagar: deambular por las encrucijadas, abrir senderos a través de las mieses o el desierto, penetrar en callejuelas sin salida; asumir que todo camino recorrido sin mapas es caótico (luego será posible tender o recoger puentes, bordear pozos o simas, perforar agujeros o taparlos). Y hay que saber subvertir la ley -y/ o acaso pervertirla-: apearse de todo lo dicho o lo sabido, quedarse solo; hay que romper con todos los grupos, disentir de todos los consensos, hasta tocar la muerte o el silencio (luego será otra vez posible confraternizar y conversar) [...]. Pero si uno no quiere ser eterno errante, a riesgo de secarse en la subversión o pudrirse en la perversión, tendrá que volver alguna vez al "buen camino", volver a habitar la ciudad.

JESÚS IbáÑEZ, *Más allá de la sociología*

El ecologismo ha ayudado al pensamiento emancipador a incorporar nuevas ideas, sacándolo del callejón sin salida en que se metió al encerrarse en los límites de la modernidad, del Estado y de una comprensión estrecha del capitalismo y su *domesticación.* El credo ecologista, buscando complejizar las respuestas sociales a la pregunta de la emancipación ilustrada, ofrece cinco principios: (1) eficiencia; (2) sos-tenibilidad; (3) equidad; (4) prudencia multicultural; y (5) rebeldía. La eficiencia es una salida necesaria ante unos recursos que son escasos y que hay que gestionar con inteligencia. La economía ecológica tiene que satisfacer necesidades, pero tiene que hacerlo ahorrando recursos. La sostenibilidad es la gran aportación del ecologismo: harían falta tres planetas como el que existe para que toda la humanidad pudiera consumir lo que consume el mundo occidental. La incorporación de China e India a pautas de consumo occidentales es, quizá, una de las mayores amenazas al equilibrio medioambiental, sólo solventable con un pacto mundial de reparto de las emisiones de CO_2. Pues si hay una evidencia es que sólo hay un mundo. Una solución simplificadora sería que el mundo rico mantuviera su nivel de consumo y el resto del planeta renunciara a incorporarse a tales pautas. Pero ni la obligada mundializa-ción del capitalismo ni la voluntad política de los pueblos hace real este escenario. Por tanto, la redistribución planetaria de la renta parece obligatoria, especialmente cuando el recurso a la guerra, como demostró la invasión de Iraq, es, lejos de una solución, una fuente de problemas. En tercer lugar, está la equidad, una idea que el ecologismo toma del socialismo y que tiene una clara explicación finalista: ante el deterioro de la naturaleza todos somos víctimas. En un mundo sin sujetos revolucionarios, sólo la conciencia ecológica puede crear un ecumenismo en el corto plazo. Una de las principales aportaciones del ecologismo está en su invitación a no fragmentar la realidad social, en entender la biosfera y todos sus habitantes como una unidad social entrelazada. El descuido del socialismo nacional (que creaba *aristocracias obreras)* recupera necesariamente su internacionalismo cuando se hace ecosocialismo. La *prudencia multicultural* tiene una doble explicación: prudencia, pues las escalas que acompasaban causas y consecuencias se han roto; es decir, las causalidades que se desatan con la manipulación de la naturaleza pueden asestar un golpe mortal a la subsistencia (manipulación biológica, peligro nuclear, contaminación transgénica, etc.); y *multicultural,* porque asume que toda verdad es incompleta, porque entiende que la verdad occidental ha ocultado muchas alternativas soste-nibles desarrolladas por otros pueblos, y porque entiende que hay formas de vida buena en los espacios en donde la modernidad y el

capitalismo no han podido desplegar todas sus potencialidades.[13]

En esa línea, lejos del monoteísmo de los siglos XIX y XX, convendría igualmente reencontrar y reelaborar los tres principios de la emancipación escindidos en el viaje intelectual y político de, principalmente, el último siglo -reforma, revolución y rebeldía- haciendo cierta esa exigencia de Santos apuntada de "no desperdiciar la experiencia". La articulación política transformadora en el siglo xxi va, necesariamente, a construirse sobre estas *tres almas y tres cuerpos* condenados a convivir y que han tenido diferentes impulsos y suerte desde el siglo xix.[14] El cambio social se manifiesta como una brecha que nace en una gran pared. No puede verse sólo la brecha ni puede verse solamente la pared. La brecha marca la posible tendencia, pero la pared también forma parte de las obligaciones sociales. ¿Puede trabajarse al tiempo en la pared y en la brecha?

La articulación de estos tres impulsos emancipadores nos otorgaría una posible solución. Uno de estos impulsos es el *reformista,* simétrico respecto del orden existente, gradual, caracterizado por su compromiso en la gestión de lo institucionalmente alcanzado y que a menudo es fruto de revoluciones anteriores (piénsese en la conquista revolucionaria del sufragio). El impulso *revolucionario,* frontal, marcado por la urgencia y porque construye su propuesta frente al marco institucional actual, orientándolo con un programa de máximos que no duda en ejercer un *contrapoder* violento. Por último (sin ánimo jerárquico alguno), está el impulso rebelde, tangente respecto de lo existente, de ritmo flexible, que va más allá de las formas políticas consolidadas del siglo XX y que incorpora las nuevas libertades de los nuevos sujetos. Esas tres fuentes andarán caminos separados, pero se sabrán una a otra cerca; se entrecruzarán, se dejarán el paso en cada momento según lo marquen las situaciones, se reforzarán entre ellas, se adaptarán a las situaciones históricas (aunque también se entorpecerán, competirán y se lastimarán mutuamente). El ocaso de la linealidad también deberá afectar a estos tres espacios, y los portadores de las mismas deberán saberse partes de una transformación que reclama un diálogo con las otras pautas de la emancipación social. Porque lo viejo nunca termina de marcharse ni lo nuevo termina nunca de llegar, estos tres impulsos deben aprender a encontrarse en la pregunta de la emancipación y hacer lo contrario de lo que desarrollaron durante el siglo XIX y el XX: atender a lo que les une y no exacerbar lo que les separa.

El mero reformismo sin horizonte transformador deviene en simple gestión

presentista que refuerza lo existente. Tiene buena velocidad de crucero, pues está basada en estructuras probadas (permitidas y sostenidas por el sistema), pero necesita faros que lo orienten para que su condición reformadora no devenga en lastre conservador o reaccionario. Como se apuntó antes, el sistema capitalista siempre está atravesado por contradicciones internas irresolubles que no se vislumbran si no se mira al origen y al futuro. Lejos de solventar los problemas inherentes al capitalismo, la fase actual de mundialización los ha agudizado y la mera gestión de los problemas no es sino una forma de justificación. Añadamos que la socialdemocracia ha abandonado este impulso reformista, formando parte en muchos países del impulso neoliberal y, por tanto, más de la contrarreforma *autoritaria* que de la reforma *emancipadora.*

Por otro lado, la actitud estrictamente revolucionaria, con su programa de máximos, no otorga respuestas reales para lo existente, al tiempo que niega el valor de lo ya alcanzado. Es siempre más real en el discurso que en la práctica (la realidad reclama plazos más demorados para las transformaciones). Para la actitud revolucionaria el presente siempre es un punto de partida sobre el que avanzar, incorporando el compromiso de mejorar desde lo heredado. Pero esa actitud tiene una alta probabilidad de caer en una actitud displicente respecto de los logros, al tiempo que descuida los tiempos del cambio social y el hecho de que los cambios profundos también deben operarse en las conciencias. Grandes revoluciones (como la francesa, la rusa), cambios estructurales (como los que imprimió Napoleón en su aventura imperial), cataclismos intelectuales (como la Reforma, el derecho natural, el cartesianismo o el marxismo) siempre tienen profundos elementos de continuidad, con frecuencia incorporan elementos sustanciales de un reformismo fuerte y, sobre todo, dejan su impronta en un tiempo que se cuenta por generaciones.

Recuperar la táctica y la estrategia es algo tan urgente como que los partidos -y ^ también los movimientos- recuperen sus escuelas de formación y de pensamiento para armar intelectualmente a su dirigencia. Revolución necesita articularse con el reformismo y acabar con el divorcio mantenido entre estos dos planteamientos. *Revolución* reclamó para sí el monopolio del dolor, mientras *reforma* se dedicó, ya sin satisfacción, a gestionar los logros del pasado. La pugna entre *polis* y *polemos* nunca se solventa en ninguno de los dos polos. La antítesis, como se dijo, siempre forma parte de la síntesis. No hay que defender todo, no hay que acabar nunca con todo. ¿O es que va una generación a inventarse ella sola

la emancipación? ¿Es que no han hecho nada los que han vivido antes? De ahí que se necesiten relaciones dialécticas. Se puede expresar de otra manera más clásica: lo que se conoce como la *autonomía de lo político* no es sino el reconocimiento de que la práctica política tiene menos vuelo que la teoría. Por eso los intelectuales que ejercen cargos políticos tienen altas probabilidades de generar *guerras civiles,* pues, poseedores como son de *verdades absolutas* (algo propio de los representantes religiosos) no están abiertos a negociaciones que implican con esa negociación la asunción de *mentiras parciales*. No es extraño que las revoluciones intelectuali-zadas desemboquen en formas de *terror* que van a preparar el camino del *Termidor* contrarrevolucionario que intente derribar todos los cambios conseguidos.

Por eso, la discusión entre reforma y revolución, que ha sido central durante el siglo XX, debe dar paso a un elemento no por silenciado menos relevante. Refor-mismo y revolución discuten con formas institucionales hoy profundamente transformadas que pertenecen a un mundo anterior (el del trabajo y los Estados nacionales, el del fordismo y los partidos políticos, el de la familia tradicional y la certidumbre vital) y a una conciencia en retirada (la de la identidad única ligada a nuestra condición laboral y nacional). Y por eso ambos necesitan articularse a su vez con lo tangente, lo flexible, la libertad individual y colectiva maximizada, la irreverencia y la risa: el pensamiento rebelde, propio de un mundo nunca institucionalizado (siempre perdió en su pugna con revolución y reformismo), en evolución permanente, hermana de lo espontáneo, lo no instituido ni jerárquico, que no se identifica con los contenidos del reformismo y de la revolución, propios de la etapa moderna y de la cultura obrerista, pero que, sin embargo, puede recuperar formas anteriores -pensemos en formas comunales de organización local que fueron sofocadas en el pasado tanto por el conservadurismo y la reacción como por revolución y reforma-.[14] No en vano, rebeldía, recuperada con el triunfo mundial del mensaje zapatista (“mandar obedeciendo”, “para todos todo”, “los rebeldes se buscan entre ellos”), no es sino el alma libertaria que ha perdido todas las batallas (Bakunin frente a Marx; Rosa Luxemburg frente a Lenin o Kautsky; Trotsky frente a Stalin, el anarquismo, durante la guerra civil española, frente al comunismo de orientación soviética). Si el reformismo y la revolución implican una discusión sobre estructuras, la rebeldía incorpora la energía, nuevas bifurcaciones en el camino de la libertad. Si reforma y revolución quieren tomar el poder, *asaltar el Estado,* la rebeldía desafía al poder negándole la centralidad que hasta entonces ha

tenido. Se asume la crisis de los grandes relatos y se apuesta por *universales concretos.* Si reforma y revolución buscan representar el movimiento, la rebeldía insiste en descabezar constantemente el liderazgo de lo múltiple, en negar la posibilidad de una "voluntad general rebelde".

Pero además, los cuerpos políticos donde se encarnan o han encarnado estas *almas,* los recipientes donde se han contenido estas fuentes deben replantearse. Los partidos políticos y los sindicatos deben abrirse a la sociedad, siendo capaces de garantizar su permanencia estructural con la necesaria renovación que evite su burocratización y cristalización. La rotación en los cargos, el trabajo en los órganos colectivos, la toma colegiada de decisiones son obligaciones que ponen freno a la natural tendencia a la oligarquización de toda estructura ya apuntada hace cien años en el aún actual trabajo de Robert Michels sobre los partidos políticos.15

Las formaciones políticas revolucionarias no podrán ignorar el nuevo lugar donde se juega la transformación política, de manera que tendrán que replantear su exigencia *militante*, su inflexibilidad ideológica, su sacrificio del ahora oscuro por el "mañana luminoso". Tendrán, por tanto, que asumir la enseñanza del zapa-tismo cuando reclama "un mundo en el que quepan muchos mundos". Pero la rebeldía tendrá también que solventar el problema de la falta de estructuras, superar el problema de las olas en el mar, condenadas a existir sólo cuando hay viento. En los comienzos del siglo XXI ha habido ya mucha evidencia de todo esto (con especial claridad, aunque desde distintos comportamientos, en los casos de Bolivia, Ecuador, Perú, México, Argentina y Venezuela. Por su relevancia mundial, hay que señalar la elección de Barack Obama como el primer presidente negro de la historia de Estados Unidos, capaz de superar primero al aparato del partido demócrata, de conseguir después el sesenta por ciento de sus recursos con pequeñas cantidades recaudadas por Internet y de derrotar a un candidato republicano que respondía al pensamiento conservador hegemónico. Pero la falta de movilización popular en Estados Unidos imposibilita pensar que vaya a articularse ningún tipo de cambio que supere el modelo. Valga también reseñar cómo en el caso de Europa, las manifestaciones contra la guerra de Iraq en 2003, las más multitudinarias desde hacía décadas, no se tradujeron ni en articulación política o social ni, en muchos casos, en factor determinante para frenar la guerra). Allá donde miremos encontramos la necesidad de conjugar estos tres impulsos si de lo que se trata es de ahondar en la senda emancipadora.

Si reforma y revolución deben aprender a mirar hacia adelante, las formaciones rebeldes deberán aprender a conjugar su diferencia con la necesidad de puntos de encuentro, a localizar articulaciones que terminen con su cacofonía sin eliminar su identidad diferenciada, que solventen su miopía ante las estructuras y su facilidad para desaparecer cuando desaparece el impulso, que encuentren un punto de consenso entre su pretensión de hegemonía social y la negativa a trabajar con jerarquías. El trabajo en red, propio de los movimientos *rebeldes,* debe, aun manteniendo su oposición a la construcción de *centros,* esforzarse por saber del mínimo común denominador compartido con las otras formas de emancipación social (la teoría de la traducción resucitada por Santos). Y los tres continentes deberán saber que los demás existen y que es necesario que existan. Se trata, por tanto, de reconstruir de nuevo la "totalidad concreta". De encontrar ese punto dialéctico entre la libertad individual y la libertad colectiva, de alcanzar ese lugar señalado por Marx y Engels en *El manifiesto comunista* -y tan mal interpretado posteriormente en el *socialismo realmente existente-,* donde "en sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos".16

Desbordar el capitalismo, la modernidad y el estatismo

El único camino histórico por el cual pueden destruirse y transformarse las contradicciones de una forma histórica de producción es el desarrollo de esas mismas contradicciones.

Karl Marx, *El capital*

El objetivo de la emancipación en el siglo XXI, orientado por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias apuntadas por Boaventura de Sousa Santos, busca desbordar las tres grandes autopistas que nos han conducido al punto en el que nos encontramos.

Desbordar el capitalismo porque es el responsable de que tres cuartas partes de la humanidad apenas tengan posibilidades; porque amenaza la supervivencia humana; porque degrada la existencia de las personas al basarse en la explotación. Desbordar el capitalismo porque en su fiesta, deslumbrante desde fuera y desde dentro, hay muy pocos comensales y demasiados servidores.

Desbordar la modernidad porque no permite, con sus significantes y sus significados,

pensar la emancipación. Desbordar la modernidad porque se basa en una falsa idea de progreso; porque constantemente recorta la realidad con su lógica lineal; porque está al servicio del colonialismo, del patriarcalismo, del productivismo. Desbordar la modernidad por su profunda arrogancia occidental, recuperando de ella el método y la capacidad de diálogo que otorga el uso de la razón y con el que ofreció al mundo la promesa ilustrada de libertad, igualdad y fraternidad.

Desbordar el estatismo porque los Estados nacieron con violencia y a la violencia se han consagrado para mantener el privilegio de unos pocos. Desbordar la posición preeminente de los Estados porque hay política en otros ámbitos que apenas pueden despegar por la presión paternalista o represora del aparato estatal. Desbordar el estatismo porque lo pequeño es hermoso, y cuando lo pequeño no es posible o conveniente no debe entregarse su gestión a gigantes que apenas vislumbran a los humanos como Gulliver a los liliputienses. Desbordar el Estado para que la tarea de supervisión que le corresponde no se convierta en una reelaboración del *laissez faire, laissez passer* (dejar hacer, dejar pasar) propio del liberalismo mercantilista.

Para llevar a buen puerto este *desbordamiento* (que no abolición, prohibición, negación), es imprescindible realizar previamente un buen diagnóstico que permita una correcta terapia. Para ello, es necesario entender que en las sociedades capitalistas actuales pueden identificarse cinco diferentes posiciones respecto del orden existente. Estas cinco posiciones se ubican a su vez en tres ejes. Hay un eje dominante (donde existe *dominio)* en el que se reproducen dos posiciones que reclaman poder: el poder hegemónico, representado por quienes controlan la política, la economía y la cultura **(conservadurismo)**; y un poder opuesto al poder existente pero sólo porque se quiere ocupar esa situación para provecho propio **(reacción)**.

Hay un segundo eje, éste de transición, que puede regresar al eje dominante de donde procede, o trascenderse hacia un lugar superior en términos de emancipación.

Es el eje reformista, que, como referencia central, cambia lo justo para que la situación permanezca. Como todo está sujeto al segundo principio de la termodinámica (el paso del tiempo aboca todo lo que está vivo a perder toda la energía), el moverse sólo un poco te condena a quedarte siempre en el mismo sitio. El reformismo es un *no lugar* permanente. El reformismo, o articula con claridad sus objetivos de superación total o parcial del capitalismo, la modernidad y el estatismo o se transforma en su más conspicuo salvador.

Por último, hay un eje emergente, donde encontramos de nuevo dos posiciones. Por un lado, un contrapoder, que quiere subvertir el orden existente con el fin de repartir el poder, con apoyo, si es necesario, de la violencia **(subversión)** y siempre dentro de unas referencias compartidas (incluso la subversión del sistema se hace dentro de unas reglas clásicas). Completa este eje emergente un antipoder, que quiere negar cualquier situación de dominación utilizando para ello formas renovadas que desbordan el sistema usando su propio impulso **(reversión)**. No se trata de repartir el poder entre grupos, sino de negarlo. Para ello, inventa nuevas armas o demuestra la inutilidad o inhumanidad del arsenal del poder para superarlo. Así evita que la reacción, el conservadurismo y el reformismo lo combatan, principalmente negándole el apoyo popular acusándolo de “subversivo”, violento, terrorista o antisistema.

Es cierto que la historia ha obligado a menudo a la *reversión* a convertirse en *subversión* (perseguida, encarcelada, asesinada, silenciada), de la misma manera que, con frecuencia, en ausencia de *subversión* la *reversión* era imposible. Pero el horizonte del siglo XXI, con un neoliberalismo que da señales claras de agotamiento, con un cansancio social mundial respecto de la violencia, con la amenaza de catástrofe ecológica, con un deseo profundo de asumir que un socialismo triste es un triste socialismo, la alegría de la *reversión* va avanzando posiciones. No hay mejor estrategia para superar el capitalismo, la modernidad y el estatismo que desbordarlos con nuevas formas de organización económica y política, con nuevas formas de pensar, que demuestren las debilidades de esas articulaciones con otras más eficaces, eficientes y humanistas.

Es una posición superior que utiliza el recurso de la ironía, usa el impulso del sistema para que él solo se caiga, lo derrota dejándolo sin argumentos. Desbordar es pura **resilencia,** es decir, capacidad para superar las dificultades, para convertir la amenaza en oportunidad, para encontrar respuestas reales porque nacen de problemas reales. De ahí le nace la alegría. Por eso es la risa ante lo que quiere sembrar tristeza, el optimismo frente a la desesperanza, el sentido frente a la finitud.

El siguiente *pentagrama* es un marco para pensar los problemas y los retos. Es una manera de observar que, como dijo Jesús Ibáñez, vivimos en una época donde lo relevante no es "solucionar problemas, sino problematizar soluciones". Un buen análisis nos lleva a una buena praxis. Interrogar a la realidad desde este pentagrama ayuda a complejizar la mirada. La lucha progresista en el ámbito laboral puede implicar reacción en el ámbito ecológico o en el de género. Del mismo modo, un comportamiento reaccionario puede suponer una ventaja en términos materiales o de seguridad. La riqueza de la sociedad y del ser humano siempre implica más mestizaje del que quiere imaginar la teoría o la ideología.

Pentagrama de las posiciones políticas[18]
(Valga recordar una vez más que estos espacios no se dan puros. Es una invitación a complejizar la mirada sociológica, asumiendo que todas las personas participan, en algún aspecto, de todos estos ámbitos, variando los énfasis que se ponen en unos u otros.)
Ejerarquía Retrojerarquía (poder vertical (poder vertical presentista) arcaizante)
Conversión **---------- Perversión**
(el presente se quiere (el presente se quiere eternizar en el presente llevar al pasado como como *conservadurismo) reacción)*
Statu quo Contrarrevolución
Tradicionalismo (poder paternalista compartido sólo en lo que sea funcional al sistema)
Reformismo (el presente cambia limitadamente)
Poliarquía Anarquía (contrapoder para (antipoder que niega todo compartir el poder)
poder) **Subversión Reversión** (el futuro fuerza al (el presente invita al presente)
futuro) *Revolución Rebeldía*

#

[18] Seguimos aquí a Tomás Rodríguez Villasante, *op. cit.,* quien a su vez se basa en trabajos de Jesús Ibáñez.

3. Robinson Crusoe, la isla de la globalización y la isla de la gobernanza

Los Doctores Americanos no advierten que deben su ciencia a los indios y a los negros: porque si los Señores Doctores hubieran tenido que arar, sembrar, recoger, cargar y confeccionar lo que han comido, vestido y jugado durante su vida inútil... no sabrían tanto:... estarían en los campos y serían tan brutos como sus esclavos.

Simón Rodríguez

Un mito de una enorme actualidad es el de *Robinson Crusoe,* una obra publicada en 1719 por el inglés Daniel Defoe y que habría de marcar la relación íntima entre el puritanismo y el capitalismo. La novedad de la obra no causa extrañeza, compartiendo la misma explicación que da cuenta de la pertinencia de leer hoy *El Manifiesto Comunista,* más de ciento sesenta años después, con utilidad analítica y política. La razón no es otra que la recuperación en la globalización neoliberal de aspectos del liberalismo salvaje propio de los siglos XViii y XiX. El regreso al discurso individualista, el mito de la idea de Progreso ligada al desarrollo mercantil, la libertad entendida como una lucha de todos contra todos o la presentación del empresario internacionalizado como el modelo de nuevo héroe social explican la actualidad de estos trabajos. Pero lo que en Marx es un esfuerzo analítico y movilizador contra la burguesía, en Defoe fue un alegato crítico novelado contra la pérdida de valores tradicionales que estaban sucediendo por el propio impulso burgués. Defoe quiso hacer una alegoría puritana, donde el joven Robinson, ya socializado en la meritocracia y la condición "emprendedora" burguesa, desafiaba a su padre y a la Providencia y por ello era castigado con sucesivos naufragios. Pero lo que realmente le salió al escritor inglés fue el modelo más depurado del utilitarismo del capitalismo salvaje, el mito por excelencia del "hombre solo", la *demostración* más famosa de la supuesta futilidad de la sociedad. ¿Acaso no es el famoso náufrago el ejemplo de supervivencia gracias a la habilidad individual, haciendo al tiempo innecesaria a la sociedad?

Esa individualización está en la base de la autocomprensión capitalista. Como demostró Karl Polanyi en el clásico *La gran transformación,* el mercado capitalista tuvo que deshacer todos los lazos sociales para poder proletarizar la mano de obra e imponer su falacia autorreguladora. Mientras el feudalismo imponía un modelo de extracción de renta de carácter político (la parte de su trabajo que los súbditos entregaban al señor feudal debido al pacto de vasallaje, por ejemplo en forma de diezmo), el capitalismo independiza política y economía construyendo un gran teatro, el mercado, donde todos son supuestamente iguales y construyen sus relaciones desde bases idénticas. El Estado, la *política,* no necesita intervenir en ese teatro, pues la oferta y la demanda, la *economía,* se encargan de todo. La producción y los precios los indica el mercado. Cada cual vende y compra sin coacción externa. El

que tiene capital, compra trabajo y vende mercancías. El que sólo tiene sus manos, vende su trabajo y compra mercancías para subsistir. Todo en un *contrato* entre hombres libres. ¿Para qué explicaciones que pretenden afirmar que el todo -la sociedad- es más que la suma de sus partes -los individuos-? Pese a todos los velos, Marx lo vio con la claridad del que está viviendo los cambios y percibe las novedosas mentiras:

Las robinsonadas no expresan en ningún modo, como se lo figuran los historiadores de la civilización, una simple reacción contra un excesivo refinamiento y el retorno a una vida primitiva mal comprendida. Como tampoco *El contrato social* de Rousseau, que mediante una convención relaciona y comunica a sujetos independientes por naturaleza, reposa sobre semejante naturalismo. Ésta es la apariencia, y la apariencia estética solamente, de las pequeñas y grandes robinsonadas. Éstas anticipan más bien la sociedad burguesa que se preparaba en el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos agigantados hacia su madurez.

En esta sociedad de libre competencia, el individuo aparece como desprendido de los lazos de la naturaleza, que en épocas anteriores de la historia hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado, delimitado.[1]

Nos basta una lectura desprejuiciada de la propia historia del famoso náufrago para ver que Robinson sobrevive en la isla gracias a que es un animal social *(zoon politikon).* En la novela, en un momento en el que la marea está baja, puede acceder al barco del que ha naufragado y sacar de él todo lo que le va a permitir sobrevivir en la isla: el rifle, la pólvora, la cuerda, el cuchillo, las semillas... Además, sabe cómo usar todo eso. ¿No es acaso todo esto posible porque es un *homo sapiens* socializado en York? ¿Podría haber sobrevivido realmente si se hubiera criado entre lobos? ¿Hubiera sido igual su suerte de provenir de una organización social menos tecnológica?

En un momento en el que el barco zozobra al subir la marea, duda Robinson, empeñado en obtener del barco-supermercado todo lo que precisa, si hacerse con una caja de dinero, oro y objetos preciosos o con una simple caja de herramientas. Es el momento de optar entre el valor de uso y el valor de cambio. El dinero sólo sirve para comprar el tiempo de los demás. Pero para eso hacen falta los demás. También intenta durante varios años hacer un tonel para agua, pero sin éxito. No estaba socializado al respecto. Si hubiera ocurrido lo mismo con el resto de aspectos, ¿hubiera

realmente sobrevivido a la *naturaleza?* La división del trabajo ha sido la gran ordenadora de la vida social. No es raro que en la novela aparezca finalmente Viernes, mano de obra *esclava* que se ofrece gratuitamente al europeo en virtud de su "superioridad moral".

La globalización sin reglas para todos, esto es, la globalización sin *polis,* es como una isla desierta: no hay responsabilidades, pues no hay habitantes. Una tierra ilimitada es como un desierto. La mercantilización de todo, incluidos los humanos (tratados como clientes y no como ciudadanos) es una *desertización* del planeta. Las plazas públicas, lugares de encuentro entre iguales, se sustituyen, como vimos, por un enorme mercado o bazar donde sólo se es consumidor y vendedor.[18] Los ciudadanos del mundo, como nuevos Viernes, o se someten o ni siquiera serán tomados como esclavos. La utopía neoliberal es el sueño de unos pocos que dominan a muchos con un guión excelente donde al final, como en las grandes tragedias, necesariamente muere mucha gente. No se ven los cadáveres porque los telediarios e informativos no permiten tanta desolación a la hora del almuerzo o la cena.

Pero no hay nada que garantice que siempre vayan a existir Viernes. Ni los Viernes que bautizó la derecha ni los que bautizó la izquierda. La dialéctica no se detiene cuando a uno le conviene. A finales del siglo XX, las contradicciones también hacían mella en las huestes de la izquierda. Y con los criterios lineales alumbrados por los faros de la Unión Soviética y de la socialdemocracia de la *Internacional Socialista* resultaba difícil explicar muchos de los sucesos que estaban acaeciendo. Por ejemplo, por qué los partidos socialistas estaban por todo el planeta poniendo en marcha, a veces como aventajados alumnos, el genocidio silencioso contra más de la mitad de las poblaciones que significaba el neoliberalismo; por qué el Partido Comunista de Nicaragua estaba en los ochenta con la *Contra,* peleando al lado de los Estados Unidos frente a los sandinistas; por qué el Ejército Revolucionario del Pueblo, dirigido por Joaquín Villalobos, asesinó en El Salvador al poeta Roque Dalton; por qué la socialdemócrata Acción Democrática mataba y torturaba en las cárceles venezolanas a jóvenes estudiantes y dirigentes como Jorge Rodríguez; por qué la ciudadanía salía a la calle en el este de Europa gritando "nosotros somos el pueblo"; por qué las mujeres no se veían representadas por la izquierda tradicional, empeñada en no dejarles espacio en los puestos de direc-cion; o por qué la derecha, crecida, se presentaba de la mano de Thatcher, Reagan y Kohl como nuevo *motor de la historia.* Tampoco valía para

contar de dónde salía la *tercera vía,* arrogándose una suerte de fin de la historia con etiqueta progresista (en palabras de Chantal Mouffe, "la justificación que realizan los socialdemócratas de su capitulación ante una hegemonía neoliberal");[19] o por qué la izquierda europea se fragmentaba como un espejo que, aún roto, seguía reflejando, para disgusto de los portadores de esencias que querían arrogarse la imagen del conjunto, el rostro de los esfuerzos emancipadores en cada unos de sus fragmentos.

Lejos del encuentro entre revolución, reforma y rebelión y, por el contrario, al lado de la nueva hegemonía neoliberal es donde debe entenderse, al menos de partida, el concepto de *gobernanza.* De ahí que no esté analíticamente preparado para dar cuenta de una serie de aspectos vinculados al conflicto y a la disidencia social que tienen como horizonte una crítica *radical* al sistema que las cobija. En otras palabras, el concepto de *gobernanza* no nos ayuda a explicar los motivos de trabajadores que protestan por la explotación o por la precariedad laboral; de estudiantes que quieren otro modelo educativo; de movimientos que reclaman estar representados en otra mundialización; de inmigrantes que quieren poseer derechos civiles y políticos; de campesinos que quieren defender su posibilidad de vivir en el campo; de antinazis enfrentados a un nuevo advenimiento del fascismo; de mujeres maltratadas o socialmente postergadas; de ecologistas que alertan sobre una ingeniería genética impulsada por el mercado y el lucro; de indígenas que reclaman su voz diferente en el concierto ciudadano... Expresado de otra forma, todo el catálogo de cuestiones que han sido explicitadas como problemas y que componen el total de los movimientos sociales emancipadores. Apenas, en sus versiones más abiertas, apunta a la conveniencia de incorporar en la deliberación a estos colectivos, pero siempre y cuando asuman las reglas de juego. La *gobernanza* no es nunca una alternativa que sirva para inventar esa "nueva dimensión" que es necesaria cuando algo se precisa y es imposible.

Más allá, la *gobernanza* actúa como un concepto reaccionario cuando, al señalar como punto de partida las normas existentes, sirve para silenciar las protestas contra las leyes de inmigración, cuando defiende las *guerras justas,* cuando calla y otorga respecto de la precarización del mercado laboral, cuando se exige la liberalización de la economía a países que nunca podrán siquiera ser David frente a un Goliat embravecido, cuando exige la apertura de fronteras a sus productos y el cierre a sus trabajadores, cuando no pone límites sociales a la propiedad privada, cuando asume la condición

de mercancía de la información, cuando -sin agotar ni mucho menos la lista- recuerda que la libertad de empresa y la propiedad privada son la ratio última para moderar reclamaciones ecológicas, sociales, laborales, de vivienda, de género, etc. La *gobernanza*, como hemos visto, no es un concepto que incorpore el conflicto ni la crítica entendida como alternativa al sistema. La democracia, dice la *gobernanza,* se maltrata con la violencia de los que protestan, al tiempo que ignora la violencia con que se pretende acallar toda protesta.[20]

La *gobernanza,* desde su compromiso con formas ordenadas de regulación social, es la que critica la falta de libertades políticas formales, pero se olvida de otros lugares donde existen asesinatos de periodistas, de sacerdotes, de sindicalistas, de dirigentes o militantes de la oposición de izquierda, de niños de la calle. Y el silencio se explica sólo porque cumplen con los requisitos formales de una democracia mínima. Sin olvidar, como recuerda Ignacio Ramonet, la constante violación en muchos países *democráticos y con economía de mercado* "de los derechos económicos, sociales y culturales, la mortalidad infantil, el analfabetismo, la existencia de los sin techo, las poblaciones míseras, los niños mendigos, la droga, la delincuencia", que asola a países que han sido ejemplo de la *gobernanza* postulada por las instancias internacionales. El concepto de *gobernanza* participa de lo que Aníbal Quijano ha llamado la *colonialidad del poder,* es decir, se trata de un concepto que opera ocultando "otredad", negando visibilidad a otras interpretaciones y formas de organización social, política y económica. Al igual que el concepto *pueblo* nace en la modernidad para identificar a sujetos propietarios con derechos reconocidos por el soberano, esto es, sujetos que logran una identidad al tiempo que ceden soberanía al Estado absoluto, la *gobernanza,* nacida en la posmodernidad, presupone sujetos singulares no necesariamente organizados que, al tiempo que reciben la invitación a participar en la definición de algunos asuntos públicos, asumen la democracia representativa, la forma capitalista de economía y la razón y sus procedimientos que sostiene al orden existente. La *gobernanza,* nacida de la conjunción tardía de capitalismo, modernidad y estatismo, difícilmente puede servir para superar esas tres autopistas que, como venimos defendiendo, conducen a una organización social alejada de la emancipación. Un concepto que obliga a aceptar de partida unas reglas de juego que predisponen a que el que gane sea el que, tras atribuirle la cruz al contendiente, tire al aire una moneda de la que es dueño y que, trucada, tiene dos caras.[21]

Pero la propia presión para que algunos términos acaben siendo utilizados hace que se acreciente su condición de "concepto de lucha": todas aquellas personas que, participando de posiciones críticas, se ven obligadas, por diferentes razones, a trabajar con este concepto, intentan atraerlo hacia la emancipación y alejarlo de la regulación (recordemos que los mecanismos universitarios, las becas, ayudas, subvenciones, proyectos de investigación, fondos para ONG, la creación de referencias bibliográficas hegemónicas son todos mecanismos eficaces para la generalización de determinados conceptos). Ahí se replica el uso del concepto *gobernanza,* acercándolo a los intereses de las instancias multilaterales internacionales, así como a parte de las empresas transnacionales y de los actores neoliberales, para quienes no significa sino poner al mismo nivel al mercado, al Estado y a la comunidad (o sociedad civil). Para estos ámbitos, la idea es replantear las misiones clásicas de cada uno de esos espacios de la siguiente manera: el mercado se encarga del equilibrio social a través de sus mecanismos supuestamente autorreguladores y de los efectos positivos que generaría el punto de encuentro de la oferta y la demanda en un mundo donde todo puede comportarse como una mercancía; el Estado se encargaría de garantizar la hegemonía, logrando la seguridad interna y externa, así como de garantizar la propiedad y la acumulación (interviniendo, en última instancia, en caso de crisis general); a la comunidad, organizada en ONG y en lo que se llama *Tercer sector,* le correspondería cubrir los desajustes parciales del modelo. Se le transferirían así tareas propias de la *confianza social* que en la fase del contrato social keynesiano estaban en manos del Estado; de esta manera, la solidaridad se convertiría en una mercancía y correspondería a estos sectores sociales suministrar asistencia a quienes no puedan obtenerla en el mercado, y siempre de manera tal que su oferta no estimule el abandono del mercado laboral basado en suficiente mano de obra barata.

Para enfrentar esa lógica del capital globalizado es necesaria la construcción de *negarquías* (en la expresión de Susan Strange), una capacidad de negar el poder hegemónico neoliberal de los Estados poderosos y de los actores transnacionalizados de todo el planeta. En definitiva, se trata de construir bloques contrahege-mónicos en el ámbito local, nacional e internacional que desenmascaren esa "arena de nadie" de la cosmópolis globalizadora, esa ley del más fuerte que está operando desde su santificación por templos creados para tal fin. Las nuevas formas de gobierno deben enfrentar un nuevo autoritarismo que toma contornos diferentes a los del periodo de entreguerras, tales como la destrucción

medioambiental, un consumismo irracional y narcisista, la deuda externa, las jerarquías mundiales que niegan cualquier soberanía al margen de los poderosos, los ajustes económicos estructurales, las cada vez más duras leyes de inmigración o el imperialismo cultural occidental, especialmente norteamericano.22 No es casual, como apuntamos, que conspicuos liberales como John Gray, Ralf Dahrendorf, Georg Soros o Joseph Stiglitz hayan renegado de los presupuestos de esa doctrina. El capitalismo miope, como lo denominó Galbraith, es incapaz de regular la justicia social si no existen voces que se lo reclamen. Esas voces deberán poner en marcha, como planteó el educador Paulo Freire, una *pedagogía de la indignación,* una enseñanza que elabore esa *conciencia desdichada* que se sabe a sí misma sometida. En otras palabras, se trata de romper con la carta de naturaleza otorgada a la práctica actual de *mal gobierno,* regida por la inevitabilidad del pensamiento único, por la defensa del *statu quo* consumista de apenas un tercio de la población mundial, y proponer alternativas transformadoras en la conducción de una democracia que, aunque sólo fuera por la urgencia ecológica, únicamente puede ser planetaria.

1

Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad,* Barcelona, Gedisa, 2004.

2

Es la tesis de Albert O. Hirschman en *Retóricas de la intransigencia,* México, D.F., FCE, 1991.

3

El príncipe, que manda sobre sus súbditos repartiendo honores y castigos, promete matrimonio a la mujer a quien le ajuste la zapatilla. El mecanismo es más perverso que la simple obligación de probarse el calzado, pues fuerza indirectamente la voluntad de las personas, ocultando el ejercicio de poder que hay detrás del “ofrecimiento”.

4

Un ejemplo similar y que tuvo mucha trascendencia ocurrió en 2002 en México. El Gobierno del PAN planeó la ampliación del aeropuerto de la capital federal. Simplificando, decidieron realizar las obras en Atenco, sobre unos territorios comunales pertenecientes a una comunidad indígena que, tradicionalmente, no había tenido voz. Esta comunidad, sin embargo, respondió en esta ocasión enérgica-

5

mente saliendo del silencio y haciéndose oír con gran estruendo. El zapatismo había recuperado la voz para los tradicionalmente sin voz. Finalmente, el proyecto tuvo que abandonarse. La incorporación de las comunidades indígenas supone, indudablemente, una complejización de la realidad social mexicana. Pretender dar soluciones simplificadoras sólo podrá hacerse forzando a esas comunidades con violencia, es decir, excluyéndolas de la condición ciudadana (no permitiendo su acceso a la igualdad o su derecho a la desigualdad), con el precio en forma de pérdida de paz social que esto implicaría. Tradicionalmente, el Estado no ha permitido zonas ajenas a su jurisdicción. Sin embargo, éste, al igual que ocurre con las zonas llamadas caracoles (zonas autónomas administradas por los zapatistas) muestran los nuevos espacios de concertación a que se ve obligado el Estado. Cuando la situación se fuerza, el resultado es incierto. En el caso de Bolivia, ocurrió algo parecido, iniciado con las revueltas del agua en Cochabamba y enrumbado hacia otros planteamientos con la elección en diciembre de 2005 de un indio aymara, Evo Morales, como presidente del Gobierno. También en Perú y en Ecuador las comunidades indígenas cobraron visibilidad (más en este segundo caso al darles rango constitucional). Igualmente, las concurridas manifestaciones de inmigrantes latinos reclamando igualdad e identidad en Estados Unidos son muestra de una nueva realidad. Vemos, por tanto, que la mundialización neoliberal ha actuado como reactivo para la toma de conciencia de amplios sectores sociales en toda América. Los levantamientos populares en el mundo árabe en 2011 demostrarían que existía una demanda democrática en pueblos a los que se despreciaba afirmando que “no estaban preparados para la democracia”.

5 Jesús Ibáñez, *Por una sociología de la vida cotidiana,* Madrid, Siglo XXI, 1997, p. 134.

6

6 Renate Mayntz, *op. cit.*

7

Ignacio Sotelo, “Una reflexión histórica sobre la democracia”, en *Sociedad civil o Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?,* Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1988, p. 49.

8

Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política,* Madrid, Trotta, 2005, especialmente el capítulo 7, “La reinvención solidaria y participativa del Estado”.

9

Antonio Escohotado, *Caos y orden,* Madrid, Espasa Calpe, 1999, p. 12.

10

Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklarung 4. Beitrage zur funktionalistischen Differenzierung der Gesellschaft,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1984, y del mismo autor, *Teoría política del Estado del bienestar,* Madrid, Alianza Editorial, 1993.

11

Pedro de Vega, "Mundialización y derecho constitucional: la crisis del principio democrático, en el constitucionalismo actual", en *Revista de Estudios Políticos,* n. 100, Madrid, 1998, pp. 13-56.

12

Notis Lebessis y John Paterson, *Accroitre l'efficacité et la légitimité de la gouvernance de l'Union Européenne,* Bruxelles, Cellule de prospective, CdP 99-750, 1999, citado en John Brown, *op. cit.*

13

Desde la crítica posmoderna de izquierda y desde el ecologismo anticapitalista se llega a lugares similares de crítica y reconstrucción de la política. Véase Jorge Riechmann, *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención,* Madrid, Catarata, 2006, y Boaventura de Sousa Santos, "Sobre el posmodernismo de oposición", en Boaventura de Sousa Santos, *El milenio huérfano, op. cit,* pp. 97-114.

14

Un ejercicio literariamente brillante de esa suma de derrotas lo presenta la novela de Luther Blisset, Q, Barcelona, DeBolsillo, 2008, donde se narra el viaje de concentración de poder del Estado y del desarrollo del capitalismo y la necesaria destrucción de las formas autogestionadas de organización.

15

Robert Michels, *Los partidos políticos,* Buenos Aires, Amorrortu, 1985 (1911).

16

Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifest der kommunistischen Partei,* [En línea]: http://www. mlwerke.de/me/me04/me04_459.htm.

17

Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* México, D.F., Siglo XXI, 1990 (1859).

18

En la fábula futurista *Blade Runner,* del director Ridley Scott, el porvenir es un gran zoco donde los espacios públicos son bazares ininterrumpidos, guiados por la oferta y la demanda, donde nada queda sin venta o compra; los espacios privados, por su parte, son lugares de soledad y desesperación, sin sentido, hurtados por la disolución de la sociedad en meros lazos mercantiles.

19

Chantal Mouffe, *op. cit,* p. 23.

20

Existe un discurso Heno de indignación abstracta frente a la extrema derecha, pero esa extrema derecha ha gobernado o gobierna en muchos países de Europa y ha impregnado la política social y, especialmente, la política de inmigración de la práctica totalidad de la Unión Europea.

21

Relevantes estudiosos de los movimientos sociales han explicado este proceso en el cual los movimientos críticos terminan devorados en la red por los actores institucionales o económicos. Desde un principio, para tener un papel protagonista primero hay que acceder al espacio de la gobernanza y, como ocurría con la cartelización de los partidos, para ser reconocido como actor hay que cumplir con las reglas de juego marcadas. Entrando en un caso concreto, las redes de cooperación internacional españolas (un país con amplia tradición en ese ámbito) que participaron en formas de *gobernanza,* sólo fueron funcionales para identificar un malestar, impulsar una iniciativa gubernamental y, finalmente encubrir la falta de soluciones estructurales. Analizando el movimiento de ONG de desarrollo españolas, Pedro Ibarra señala: “el movimiento tuvo un protagonismo en la red mientras ésta se estaba conformando, mientras ésta todavía se regía por la tensión generada por la incertidumbre. Es en ese contexto donde el movimiento ejerció protagonismo en discurso y contenidos normativos finales. Sin embargo, posteriormente, el movimiento parece que perdió capacidad de impacto en la red, sufrió una pérdida de protagonismo. Parece que su voz se escuchaba menos. Los otros actores de la red (institucionales sobre todo) ya sabían lo que había. Ya habían decidido quién decidía y qué es lo que decidía cada uno. Las jerarquías estaban establecidas y tam-

22

Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad,* Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes, 1998, p. 451.

XIII. ESTADO, DEMOCRACIA Y LEGITIMIDAD

Occidente no se formó con independencia de otras culturas, sino subsumiéndolas en su historia. Por tanto, la autoconforma-ción de Occidente como centro autoconstruido de la historia mundial debe entenderse como el efecto mistificante de relaciones de poder. En segundo lugar, la universalización de Occidente se ha logrado mediante su dominio de la naturaleza (que asumo como una descripción del valor asignado a la dominación y a la explotación, no como una proposición normativa). Dada la división territorial del mundo en naciones políticamente independientes, el dominio de la naturaleza, por tanto, ha conllevado la sujeción de unas naciones por otras.

Fernando Coronil, *El Estado mágico*

En la risa no hay pérdida, sino armonía con la pérdida.

Georges Bataille, *El límite de lo útil*

El Estado no es una realidad abstracta que pueda rastrearse a lo largo de la historia pretendiéndole una misma sustancia. Lo más que puede afirmarse es que el Estado, como reflejo del conflicto social, representa las soluciones provisionales dadas en cada lugar y momento a la satisfacción de los requisitos económicos, políticos, normativos y culturales que posee toda sociedad y que están sometidos a la tensión entre los individuos y el colectivo. Los cinco siglos de existencia del capitalismo, que han discurrido en paralelo al desarrollo de los Estados nacionales y del pensamiento moderno, han creado fusiones entre estas tres grandes autopistas, de manera que, con frecuencia, no es fácil saber por cuál de ellas se transita. Como ocurre casi siempre con las diferenciaciones que se hacen en el ámbito de las ciencias sociales, estas separaciones suelen ser en realidad más de énfasis que de diferenciación radical. En otras palabras, no es tan sencillo hablar de capitalismo sin Estado ni modernidad, de modernidad sin Estado ni capitalismo ni de Estado sin capitalismo y modernidad.

Esa fusión de las tres *grandes avenidas* ha alcanzado hoy su más completa expresión histórica, al ser el Estado el principal impulsor y garante del

desarrollo científico y, a su vez, de la transformación de la ciencia en la principal de las mercancías (son los Estados los que financian la investigación y garantizan las patentes). Aunque también podíamos decir que hoy es el capitalismo el que ha incorporado a su lógica mercantilista al Estado (convirtiéndolo en *Estado empresario* o en *Workfare)* y a la modernidad (poniendo la racionalidad al servicio de la producción); de la misma manera que podíamos afirmar que la modernidad ha ajustado al Estado a su lógica de *progreso* (el discurso autosatis-fecho de que todo Estado avanza en la historia) y al capitalismo (el ilimitado impulso a la obtención de ganancia y la extensión *urbi et orbi* de su lógica). Sin cerrar las contaminaciones, igualmente sería correcto entender que la modernidad ha impregnado el productivismo lineal basado en la ciencia que es afín tanto del capitalismo como del Estado *mago,* ambos sustitutos de la milagrería religiosa.

Las transformaciones actuales del Estado en la fase de la globalización capitalista reclaman la comprensión previa de lo que implicó esa forma de organización en su etapa anterior. Como ocurre con buena parte de los conceptos politológicos, el concepto *Estado* tiene un uso generalizado que excede a su uso experto; pero al tiempo, es un concepto que rara vez se define, en este caso incluso por parte de los científicos sociales. Pero al igual que sucede con los principales conceptos en las ciencias sociales, sin una definición de *Estado* difícilmente puede hablarse del mismo, bajo riesgo de que no coincida lo que se quiere decir con lo que se entienda. Otrosí ocurre con el léxico propio de este ámbito del saber: *política, democracia, capitalismo, socialismo, poder, autoridad, acción colectiva,* etc. Esta falta de consenso en las ciencias sociales demuestra, por un lado, la condición conflictiva de estas disciplinas, y por otro, los problemas pendientes de estas disciplinas, demasiado marcadas en el siglo anterior por la guerra fría.

En los inicios del siglo XXI sigue teniendo utilidad la definición que dio Max Weber sobre el Estado a comienzos del XX. La definición weberiana construye un tipo ideal válido para entender algo tan proteico como el Estado, si bien peca, como definición liberal, de la comprensión hegeliana del Estado como cumbre de la razón (algo difícilmente sostenible tras el currículum de destrucción que presentan los Estados en los últimos dos siglos y, en especial, tras la experiencia del siglo xx). La definición de Weber, que forma parte del esfuerzo conceptual que emprendió poco antes de su muerte, reza así:

Debe denominarse Estado a una institución política cuando y sólo cuando su cuerpo administrativo reclame con éxito el monopolio de la violencia física legítima para la realización de los órdenes.[1] Si se deconstruye esta definición vemos que permite armar prácticas de democracia avanzada que superen el estatismo en la dirección que venimos apuntando.

Cinco son las razones de esta posibilidad:

1. Weber no dice, pese a un error común, que el Estado *tiene* el monopolio de la violencia física legítima, sino que deja claro que simplemente lo *reclama.* Esto es clave, porque lo que implica es que hay algún tipo de acuerdo, una forma de *contrato* entre el Estado y la ciudadanía, y por eso el Estado se cree con el derecho de reclamar la obediencia (nadie reclama nada sobre lo que no cree que tiene alguna razón). Lo expresó de otra manera pero con el mismo contenido Carl Schmitt al afirmar que "El *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado" -el "te protejo y por tanto te obligo es el pienso luego existo del Estado" (moderno), es decir, su origen.

2. Esa reclamación debe tener *éxito.* En otras palabras, donde no hay obediencia al poder político (presuntamente porque no se ha sabido crear el contrato social), el Estado no existe. Hay zonas donde mafias, guerrillas o carteles de la droga reclaman con éxito la obediencia porque son los suministradores de orden social (satisfacción de los cuatro contenidos de lo social). En esas zonas geográficas no hay Estado, sino otras formas de poder político que no cumplen el siguiente requisito de:

3. la *realización de los órdenes,* es decir, que el Estado, como cuerpo político de la sociedad, refleja lo que la ciudadanía espera de su organización colectiva. En otras palabras, el Estado lo es en tanto en cuanto cumple con los*órdenes* sociales en donde la comunidad se reconoce, lo que es otra forma de aceptar que el Estado tiene un elemento claro de reflejo de la construcción social de las necesidades.

4. La forma en que el Estado puede satisfacer esos órdenes colectivos es a través de la obligatoriedad de los comportamientos sociales. Pero esa obligatoriedad no es mera fuerza. Hasta cuatro veces se insiste en la definición de Weber en que esa violencia incorpora un contrato: (a) se constituye en Estado "cuando y sólo cuando" (fórmula restrictiva) se cumplen los requisitos; (b) necesita tener "éxito"; (c) el monopolio de la violencia física no solamente elimina la guerra civil o el uso de la fuerza

por parte de grupos o individuos, sino que debe ser "legítima" (es ahí donde aparecen las formas de legitimidad del Estado que están en la base de la obediencia política); (d) como cierre, no es una violencia arbitraria, sino que tiene una finalidad (cumplir los mandatos colectivos, principalmente constitucionales al estar definidos como "órdenes").

5. Por último, diferencia entre *Estado* y *cuerpo administrativo.* El Estado es el que tiene el compromiso colectivo en el cumplimiento de los órdenes, mientras que la administración -a menudo definida como *gobierno*- es simplemente la encargada de gestionar ese compromiso colectivo.

Hay que insistir en que el Estado es muy diferente en Europa que en América Latina, en Australia o Canadá que en África, en el sudeste asiático que en el Caribe. Ese intento de homogeneización del Estado suele ser un error eurocéntrico que, además de ocultar las especificidades de un Estado construido desde la tensión entre la comunidad, el mercado y las instancias administrativas, o de un Estado creado desde el exterior y no desde la propia sociedad, niega el hecho de que la construcción estatal occidental no es una aventura propia, sino que, muy al contrario, carece de inteligibilidad al margen del colonialismo africano, asiático y latinoamericano. O dicho en términos más rotundos, la comprensión que Occidente tiene de sí mismo -el *Occidentalismo*- no es el reverso de otras falsas comprensiones que Occidente tiene de otros pueblos -por ejemplo, el *Orientalismo-,* sino su "condición de posibilidad de existencia". El Estado occidental moderno no se puede entender si no se imbrica en la aventura colonial.[2]

La diferente comprensión del Estado nos lleva a entender que mientras en algunos lugares el Estado siempre forma parte de la solución (por ejemplo, en las reclamaciones ciudadanas a la administración en Europa desde la Revolución francesa), en otras siempre ha formado parte del problema (el caso evidente de buena parte de América Latina). Pero esto no debe hacer perder de vista que se trata de la posibilidad de articulación colectiva, de la organización de lo público, donde la emancipación encuentra o extravía su posibilidad. De ahí que la reestructuración de lo político pase por recuperar para los intereses conjuntos de la ciudadanía las capacidades que portan consigo los Estados nacionales como constructores de hegemonía y confianza. Los errores de los funcionarios, de los gobiernos, de los regímenes, no tienen por qué ser apuntados en el deber de esa forma de organización colectiva. El Estado, cierto es, nació como una

suerte de mafia que defendía de su propia amenaza (en expresión de Michael Mann), y evolucionó como instrumento de clase al servicio de los intereses de la burguesía. Como demostraron Claus Offe o Bob Jessop, el Estado mantiene una suerte de memoria de clase, esto es, si bien no está determinado para trabajar para una clase en concreto, tiene una "selectividad estructural" o "selectividad estratégica" que hace que le resulte más sencillo cubrir unas demandas que otras. Es decir, pese a no ser un reflejo simple de clase, tiene inclinación por la herencia histórica a trabajar más en una dirección burguesa que en otra obrera o popular.

El Estado moderno es un reflejo de la solución dada en el presente a los conflictos sociales y también una herencia de la solución que en el pasado se dio a la lucha social. Esto lleva a entender que es la política (el conflicto) lo que determinará qué disfraz viste el Leviatán. Entenderlo, como ha hecho la izquierda desde la Revolución francesa, como un ente portador de una maldad intrínseca deja ese instrumento demasiado poderoso en manos de intereses particulares. Tampoco esto significa, como acabamos de plantear, que se ignore que las estructuras osifican, *arterioesclerotizan,* generan oligarquías de hierro, nomenclaturas, minorías consistentes que usurpan para sí los beneficios sociales. Esto es válido para los Estados frente a la sociedad civil organizada de la misma manera que lo es para los partidos políticos frente a los movimientos sociales. Una vez más, la solución está en formas dialécticas que tensionen entre las estructuras y los comportamientos espontáneos, entre la necesidad colectiva y la libertad individual, entre las exigencias de la sociedad y el ánimo libertario de cada ser humano que, como vimos, es único e insustituible.[3]

Se trata, por tanto, de articular formas de autodeterminación que puedan construir ese interés colectivo marcado por la corresponsabilidad. Es lo que hay detrás del planteamiento de transformar el Estado en un *novísimo movimiento social* (Santos) que lo *repolitice,* que reasuma las parcelas entregadas al mercado y que utilice su poder (su capacidad colectiva) con un ánimo democratizador que recoja el origen, el ejercicio y el resultado democráticos. Es el mismo papel que le correspondería al Estado dentro de esa comprensión emancipatoria de la *metago-bernanza* planteada por Bob Jessop.[4] Un Estado comprometido con la construcción de espacios públicos no necesariamente estatales, pero siempre atento a que la corresponsabilidad no devenga en un abandono que termine siendo cubierto por el otro gran *articulador* colectivo: el mercado, o que entregue a los intereses particulares de una sociedad civil aislada y fragmentada en la

confianza de que la mano invisible haga acto de presencia.

Por todo esto, del análisis weberiano hay que replantear la forma que adopte el cuerpo administrativo, qué significa el monopolio de la violencia física legítima y qué forma tienen los órdenes sociales a construir. Frente al monolitismo del siglo XX, estos tres elementos deben abrir un proceso de diálogo permanente con la ciudadanía que termine con el divorcio entre lo público y lo político institucional. Un Estado que no sea democrático es una enorme bestia (un *Leviatán)* de quien cabe esperar más amenazas que soluciones.

Como ha planteado Guillermo O'Donnell, hablar de democracia es hablar de una forma *moral* de organización social de los seres humanos.[5] Como tal, debe conciliarse con una comprensión de los derechos humanos y del desarrollo humano válida para cualquier colectivo. La democracia no es una simple regla de toma de decisiones. Pero tampoco puede dejar de lado la responsabilidad de la reproducción social, de la marcha del conjunto de la sociedad. La democracia no debe entenderse desde compartimentos estancos. Por eso implica tanto al régimen (conjunto de instituciones y reglas de funcionamiento formales) como a la organización del Estado, a las relaciones de la administración con la ciudadanía, y a la convivencia entre los miembros de esa comunidad. Por tanto, la cuestión de fondo de un gobierno democrático implica la superación de las desigualdades en un proceso que implique resultados eficientes, y el *empoderamiento* de los individuos y grupos en una encrucijada donde el actor democrático colectivo no esté enfrentado con el actor colectivo individual.

Se trata de seguir buscando pautas que hagan cierto el contenido profundo de la democracia, expresado por Lincoln en su famoso discurso de Gettysburg en 1863: *gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo.* Es cierto que, como plantea Sotelo, la insistencia en la presencia del *pueblo* en esta definición de democracia señala el punto de inflexión entre la idea clásica de democracia, anclada en el mundo antiguo, y la contemporánea (y ya hemos señalado que el pueblo, como planteó Hobbes, necesita al soberano que lo reconozca como tal).[6] Pero resulta aún más relevante que esa insistencia incluya con tanta fuerza todos los ámbitos en donde debe manifestarse ese *krátos* (poder) del *démos.*

El gobierno "del pueblo" implica, según el esquema señalado en el capítulo III, la *legitimidad de origen* (es del pueblo de donde emana la facultad de gobernar). El gobierno "por el pueblo" implica la *legitimidad de ejercicio*

(es el pueblo el que directamente o a través de representantes libremente elegidos ejerce el gobierno). El gobierno "para el pueblo" implica, por su parte, la *legitimidad de resultados* (es el pueblo el que se tiene que ver beneficiado por la gestión del gobierno). La democracia es la conjunción de esos tres elementos. Por tanto, no vale el "todo para el pueblo sin el pueblo" (el despotismo ilustrado o tecno-crático) ni el "nada para el pueblo con el pueblo" (la falacia de la democracia formal hueca de contenidos), y mucho menos el "nada para el pueblo sin el pueblo" (la utopía neoliberal y el *fin de la historia* ante un escenario sin participación). La única reformulación correcta es "todo para el pueblo con todo el pueblo": la democracia avanzada, único contenido correcto para los usos ambiguos del *buen gobierno,* las *formas transparentes de gobierno* o la *gobernanza democrática*.[7]

Esta concepción del gobierno democrático debe, sin embargo, incorporar las enseñanzas históricas del siglo y medio transcurrido: (1) no hay democracia real sin democracia formal; (2) la democracia formal sin contenidos reales de igualdad está hueca; (3) la idea de *pueblo* debe reconstruirse como una tensión dialéctica permanente entre los individuos y el colectivo, entre la comunidad política concreta y el resto de los seres vivos del planeta, y entre la población actual y la población futura. Esta concepción de la democracia se distancia de la idea de goberna-bilidad y de la idea de *gobernanza* en el fondo, en las formas y en los resultados. La *gobernanza* entiende la política como *gerencia,* como articulación técnica de la manera de gobernar obligada por el desarrollo tecnológico y la incapacidad del Estado. De ahí que traslade la supuesta eficacia racional del mercado (competiti-vidad, productividad, automatismo) al funcionamiento de la política, y que frente a propuestas de moralización del Estado prefiera medidas para cambiar su función, de adelgazamiento del mismo y su sustitución por una sociedad civil articulada en torno al mercado. En este marco de la *gobernanza,* las diferencias *izquierda-derecha,* representadas en sistemas electorales que priman el bipartidis-mo, prácticamente desaparecen, reduciéndose igualmente la distancia en el gasto social desarrollado por esas fuerzas políticas y que constituía el mayor caudal ideológico que diferenciaba entre democracia-cristiana y socialdemocracia. La *gobernanza,* como discurso de la eficacia y la estabilidad, busca formas de participación que generen mayor consentimiento popular y sustituyan el compromiso estatal con *toda* la población. Por otro lado, la idea de *horizontalidad* que trae consigo no debe romper con la idea de que debe existir una representación de la soberanía

popular (hoy residenciada en el Parlamento y, por tanto, en crisis). De ahí que la horizontalidad no pueda situar en el mismo plano a un Parlamento y a una empresa, a la representación del interés colectivo y a la encarnación de los intereses particulares. La reconstrucción de la representación, una urgencia ante la crisis actual de la política, queda hurtada, por tanto, en el discurso de la *gobernanza.*

La transformación del ciudadano en *cliente* (donde la condición colectiva queda subsumida en la defensa de un interés particular); la sustitución de formas globales de justicia social por campañas de lucha contra la pobreza (administradas, en muchas ocasiones, por organizaciones religiosas); el énfasis retórico en los derechos humanos al tiempo que se reducen los derechos sociales, civiles, políticos y culturales (es decir, por un lado la no consideración del acceso a los recursos vitales como un derecho humano, y por otro, el desmantelamiento de las garantías jurídicas, la participación reglada y la identidad reconocida); o la desaparición de políticas redistributivas al tiempo que se crean figuras administrativas como el defensor del menor, de la mujer o del consumidor son parte de ese proceso de *gobernanza* que busca rearticular lo político en la época de la mundialización neoliberal.[8] En definitiva y, considerando que vivimos en sociedades de clases, estaríamos ante un proyecto de dominación matizado por la reparación de aquellos aspectos que bien por su inhumanidad, bien por que amenazarían la legitimidad, deben formar parte de la tarea a desarrollar por la *gobernanza*.

La hegemonía neoliberal ha llevado a la derecha a romper los consensos que tuvo que pactar en el periodo de posguerra. De ahí que ahora no sólo se haya paralizado el reformismo, sino que estamos en fase de desestructuración del Estado social y de recuperación de discursos propios del periodo de entreguerras. En la cuna del Estado del bienestar, el entonces presidente del Gobierno de España José María Aznar, recuperaba en un foro de empresarios alemanes una idea de Estado social *asistencial* acorde con la idea de *gobernanza* que no podría haberse enunciado apenas diez años atrás.[9] La seguridad económica dejaba de ser un derecho de todos los ciudadanos para convertirse en una asistencia estigmatizadora y caritativa hacia los que no hubieran sido *capaces* de enfrentar con éxito los requisitos de la competencia. El segundo mandato de George W. Bush en 2005 incorporaba a la lucha contra el terrorismo la privatización de las pensiones. La crisis económica de 2008 llevó a los gobiernos occidentales a plantear salidas financieras -muy

descompensadas en cuanto a su volumen-, pero sepultó otras discusiones como el reparto del trabajo, la crisis ecológica o las desigualdades mundiales. Y siempre todo en nombre de la libertad y la asunción de responsabilidades por parte de los ciudadanos. La idea de riesgo, como apuntamos, presenta a las víctimas como sus propios verdugos. Lo que el mercado asigna, es, por definición en ese paradigma, una asignación moral que no admite crítica ética alguna y aún menos protesta social.[10] [11]

Por el contrario, el gobierno democrático sitúa la capacidad de disentir en primer plano, vincula la crítica al gobierno no democrático con la ausencia de democracia económica, no rehúye la confrontación pacífica de ideas y modelos, no acepta la inevitabilidad del devenir social, entiende la técnica como una capacidad humana y, por tanto, sabe que su uso está marcado por esa voluntad y no por determinismos que roban el albedrío humano:

El descubrimiento práctico de que la idea democrática tiene vida fuera del vientre materno de la "gran política" da al tema de la calidad de la democracia una fuerza insospechada. Al bregar por extender el ejercicio de sus derechos ciudadanos a nuevas actividades, las personas generan demandas novedosas sobre la democracia. No basta que las elecciones sean libres, limpias, competidas y reiteradas, sino también, entre otras cosas, que el Estado de derecho funcione con razonable eficacia, que las personas sean consultadas en la formulación de las políticas, que los partidos y las organizaciones de la sociedad civil conduzcan democráticamente sus asuntos, que los representantes políticos y funcionarios públicos rindan cuentas. No se trata, sin embargo, de ciudadanos insaciables. Son personas que descubrieron que ser ciudadano sirve para otras cosas además de votar cada cierto tiempo; que generan y negocian expectativas colectivas para evaluar y dirigir sus encuentros cotidianos con las instituciones públicas y con los demás; y que no están dispuestos, por ahora, a ponerle un punto final a su aventura con la democracia.[11] En síntesis, una vez que las personas descubren que la democracia puede ser aplicada en otros campos, crean nuevas expectativas y exigencias sobre su funcionamiento en estos asuntos.[12]

Aunque, como en todo proceso social involutivo, la respuesta social siempre aparece agitando su protesta. Queda expresado en las palabras de Holderlin: "Pero allí donde está el peligro, crece también la salvación". No hay que olvidar las transformaciones en la acción colectiva crítica que enfrentan a la hegemonía de la globalización neoliberal (simplificadas bajo

la etiqueta *antiglobalización).* Esas transformaciones permiten abandonar las formas del pesimismo que estaban haciéndose tradicionales y transformarlas bien en optimismo, bien en una *honda preocupación* constructiva y no paralizante:

La globalización neoliberal es hoy un factor explicativo importante de los procesos económicos, sociales, políticos y culturales de las sociedades nacionales. Con todo, a pesar de ser la más importante y hegemónica, esta globalización no es única. A la par que ella y en gran medida como reacción a ella está emergiendo otra globalización, constituida por las redes y alianzas transfronterizas entre movimientos, luchas y organizaciones locales o nacionales que se movilizan en los diferentes lugares del globo para luchar contra la exclusión social, la precarización del trabajo, el declive de las políticas públicas, la destrucción del medio ambiente y de la biodiversidad, el desempleo, las violaciones de los derechos humanos, las pandemias, los odios interétnicos producidos directa o indirectamente por la globalización neoliberal.

Hay, por tanto, una globalización alternativa, contrahegemónica, organizada desde la base de las sociedades.[13]

Si asumimos que estamos en una fase de transición hacia un lugar todavía desconocido; si entendemos que buena parte de los paradigmas tradicionales ya no sirven, sean en la política, en la economía, en el derecho o en la cultura; si nos entendemos dentro de un torbellino de transformaciones, es necesario, por tanto, trasladar la misma radicalidad a la exigencia de una nueva estructura política que se tiene que ir construyendo. Es cierto que, al romperse la lógica lineal, surgen lo que Prigogine ha llamado "estructuras disipativas", ese punto donde el hielo se quiebra y de esa fractura surgen nuevas formas incalculables con la información disponible. Pero por eso mismo nada más prudente que intentar obtener el máximo de información posible. El cálculo infinitesimal debe aplicarse a la vida política, entendiendo que, pese a que la transformación puede operar con bifurcaciones inesperadas, no dejará de ser cierto que las transformaciones son fruto de la tensión entre lo existente, su crítica y la oferta de realidades alternativas. De ahí que, una vez más con Santos, tengamos que afirmar que cualquier articulación de formas transparentes de gobierno, de formas transparentes de democracia, pasa por:

La explotación de nuevas posibilidades y voluntades humanas, por el

camino de la oposición de la necesidad de lo que existe, sólo porque existe, en nombre de algo radicalmente mejor, que la humanidad tiene el derecho de desear y por lo que vale la pena luchar.[14]

En una palabra: la *utopía,* el motor que impulsa la transformación social hacia una dirección definida por las aspiraciones de una ciudadanía formada y consciente. Pero una utopía que al igual que rechaza el mito del Estado y el mito del mercado, no construye un mito de la sociedad civil como espacio mágico donde la realidad humana juega a olvidarse de su condición. Una utopía con los pies en el suelo.

Una vez más nos topamos con la necesidad de conjugar la transformación reformista con la revolucionaria y la rebelde. Y sin dejar de lado el hecho incontrovertible, por el peso que siempre tiene lo *real,* que la reacción y el conservadurismo seguirán dejando su rastro camino de su lenta desaparición. Las energías participativas de la ciudadanía tienen un límite, y en ese sentido, toda la institu-cionalización social y el desarrollo tecnológico ayudan a ese ahorro de tiempo que permite abandonar la condición de *idiotés* (carencia del compromiso público) y reencontrar una colaboración con lo público que aúne el aprendizaje, la transformación y la diversión. En definitiva, un nuevo sentido que entienda, una vez más, que el hombre nuevo es el hombre viejo en nuevas circunstancias, camino de asumir una voluntaria intención de operar socialmente según el lema "de cada uno según sus capacidades", marcado no por fórmulas autoritarias de comportamiento, sino por la sanción social que supondría la explotación conocida de unos seres humanos por otros.[15]

Para evitar un *fetichismo de la participación* conviene no olvidar las objeciones que tradicionalmente se han hecho a la misma: aumento de la lentitud en la toma de decisiones; aumento de los costes; no incorporación de valor añadido a la decisión; incremento del particularismo; cortoplacismo de los intereses particulares; erosión de partidos e instituciones; desinterés ciudadano en la participación; falta de constancia en la participación; recurrencia de las personas que participan; representación individual de los participantes.[16] A lo que habría que añadir que el desarrollo autónomo de las ONG las ha alejado con mucha frecuencia de los movimientos sociales, generándose un divorcio entre movimientos (donde están los afectados por un problema) y las ONG (con una lógica crecientemente empre-

sarial que les lleva a posiciones no necesariamente coincidentes con las

estrategias de los movimientos).[17] Pero todas estas dificultades no pueden negar un hecho: el agotamiento de las formas tradicionales de lo político, verificables en la abstención, la desafección, la falta de afiliación, la desconfianza, el nihilismo y, en definitiva, la desarticulación social.[18]

¿A quién escucha el Estado? Una definición para incidir en la globalización

Como se ha visto, cuando Maquiavelo usó el novedoso concepto *Stato* en *El príncipe* (1513) no hacía sino incorporar a la reflexión teórica un concepto que ya tenía vida propia en la Florencia de finales del siglo XV. Necesitaba un nombre nuevo para definir una forma de organización política que no se podía aprehender con los viejos nombres. De lo contrario, hubiera seguido usando el concepto de *res publica* o, incluso, de *polis* para referirse a la organización política que se empezaba a vislumbrar en la Europa de su época.

Tres rasgos apuntaban a esa idea de novedad: la mayor especialización del poder, la mayor concentración del mismo y la voluntad explícita de permanencia, en un marco potencial de reconocimiento internacional (que llegaría cuando esas nuevas organizaciones alcanzasen un equilibrio de fuerza entre ellas). El poder se *especializaba* en la medida en que la gestión de los asuntos comunes se hacía más compleja (pensemos en los diferentes tipos de policía que hoy existen o en los diferentes departamentos ministeriales dedicados a muy concretos asuntos). La *concentración de poder* estaba directamente vinculada a la identidad entre el naciente Estado nacional moderno y el naciente mercado nacional, de manera que defensa del mercado e independencia política empezaron a ir de la mano. No olvidemos que es el Estado quien inventa a la nación (y no al revés, como puede pensar una interpretación romántica basada en la importancia alcanzada por la dimensión lingüística de la identidad). Cuando el mercado se hizo imperial (con una sociedad que se beneficiaba de esa ampliación del negocio), el Estado extendió su alcance, de la misma manera que se replegó cuando el modelo keyne-siano permitió garantizar la tasa de ganancia dentro del territorio nacional. En ese repliegue desde el *laissez faire* liberal al intervencionismo estatal fueron determinantes las exigencias de esa ciudadanía que acababa de entregar su vida por su respectivo país -y que contaban con el mito obrero de la URSS-, y la hegemonía norteamericana tras la derrota del nazismo, impregnada del intervencionismo del *New Deal,* que permeó todo el planeta con mayor o menor intensidad. Lo mismo que explica su regreso a una lógica transnacional con la globalización neoliberal, último experimento para mantener una tasa de ganancia que viene arrastrando problemas desde, al menos, la crisis de 1929. La *estabilidad* era igualmente una garantía de orden válida para rebajar incertidumbre (una constante de la vida humana) y para permitir el desarrollo económico impulsado por la burguesía en ascenso (tanto para garantizar la propiedad privada y la reproducción de la fuerza de trabajo, como para compensar los fallos del mercado que, de lo contrario, terminarían por disolver la sociedad y con ella la economía).

Como su nombre indica, el Estado es algo que está, que tiene lógica de permanencia. No se trata de una organización política fugaz sino que, al contrario, ha establecido o busca establecer protocolos con pretensión de validez en el tiempo (la raíz “st” de *Estado* es la misma que la de estar, institución, estabilidad, estatua o estructura). Para esto, y como requisito para su existencia, tiene que garantizar la paz interna y externa, poniendo fin a la

guerra civil y defendiendo las fronteras. Al tiempo -garantía de esa paz interna- debe construir un orden de dominación que cumpla los requisitos económicos, políticos, normativos y culturales que espera esa colectividad, es decir, que sean el decantado asentado de las siempre conflictivas relaciones sociales. Éstas no son eternas y ahistóricas, sino que terminarán variando según se vea afectado ese decantado por los conflictos actuales y se sustituya por otro, movido por los desajustes sociales permanentes y el impulso de emulación que caracteriza a los seres humanos. Ese decantado, sujeto a la perseverancia de lo que ya existe, toma cuerpo en las instituciones, que ejercen una fuerte impronta en el corto plazo. El Estado es movimiento histórico congelado en estructuras.

El Estado que quiera tener éxito, por tanto, necesita encontrar obediencia a sus mandatos, por lo que tiene que estar dotado de algún tipo de legitimidad asumida por los *individuos* (como insistió Max Weber). Ahora bien, en su desarrollo histórico, esta forma de organización ha servido como instrumento de dominación al servicio del desarrollo hegemónico capitalista, opción triunfadora, *urbi et orbi,* en los últimos siglos. Lo conflictos que hay detrás de la historia del Estado sólo pueden explicarse en términos de intereses sociales -grupos organizados en torno a beneficios comunes y visiones compartidas- no individuales. En otras palabras, intereses principalmente de *clase* (como insistió Marx). El Estado podía haber logrado otros contornos en su desarrollo histórico, pero tomó la forma que conocemos (algo tampoco extraño si entendemos que los dos ámbitos de donde sacó sus referencias, el ejército y la Iglesia, iban a construir un aparato más atento a las elites que a las bases). Entender que podía haber tenido otros desarrollos nos permite comprender que puede ser hoy, aun con dificultades, un instrumento para la emancipación. Entender que se ha desarrollado de la manera que lo ha hecho y no de otra, nos permite constatar que la memoria que trae consigo es una memoria de clase metida en los tuétanos de sus engranajes.

El Estado es tan relevante porque es la máquina más perfecta de conseguir obediencia. Insistimos en que la pregunta más relevante de la ciencia política es: *¿Por qué obedecemos?* Se trata del problema clásico de la obediencia política, ya planteado por Platón con su diálogo con el torpe Trasimaco, quien pensaba que basta la mera fuerza, la violencia, para conseguir obediencia.

La respuesta a las razones de la *obediencia política* se relaciona, como vimos, con cuatro elementos: 1) la *coacción* (la amenaza del recurso a la violencia física o simbólica); 2) la creencia en la *legitimidad* del poder (legitimidad que, vista en tipos ideales, puede ser *tradicional* -referida a un orden que viene del pasado-, *carismática* -referida a una cualidad extraordinaria que se atribuye a quien manda- o *legal-racional* -que exige a los gobernantes cumplir con los procedimientos para poder exigir obediencia-; 3) por sentirse parte de la *inclusión* y acceder a las ventajas de la vida social -tener derechos civiles, políticos, sociales y de identidad-, al tiempo que se acepta la forma en que estos bienes públicos se reparten entre los diferentes miembros de la sociedad (puede estar uno incluido pero desobedecer porque otros no lo están); 4) por mera *rutina*.

Una sociedad ordenada sobre estos principios opera con lo que Gramsci llamó un *bloque histórico,* la suma de reproducción económica, superestructura jurídica, simbólica y estatal, liderazgo político y una conciencia compartida.

Por todo esto, y más allá de debates superados, no puede reducirse el Estado a su cuerpo administrativo, pero tampoco puede ignorarse su condición institucional capaz de estructurar y administrar vastos territorios. De la misma forma, no hay que dejar de lado su condición de organización dirigida por personas, que se articula en una sociedad concreta con la que interactúa de manera constante y se influye mutuamente. Diferenciamos para entender, pero la realidad está muy trabada como para hacer reales las diferenciaciones señaladas por la teoría. En el ámbito del Estado tenemos que considerar a la nación -como discurso cultural colectivo, vinculado al territorio y su historia, y que porta los relatos compartidos y otorga la idea de continuidad y trascendencia o permanencia-; los parlamentos; la burocracia; el gobierno; los jueces; los militares; los grupos sociales con interlocución social y política. Y todas las relaciones que estos espacios, personas, protocolos, tienen con la sociedad en la que actúan.

Esa multiplicidad de estructuras lógicas, instituciones y objetivos que llamamos Estado está constantemente *escuchando* para tomar decisiones. Para no caer en mecanicismos que paralizan o confunden, conviene hacer un fugaz repaso, sin orden de importancia y con múltiples variaciones y relaciones entre sí en su concreción real, a las siguientes lógicas y actores que influyen en las decisiones que afectan al Estado. No hay que olvidar que es al gobierno a quien le corresponde dirigir en cada tiempo la capacidad coactiva del Estado, del mismo modo que el Estado con frecuencia no deja espacio para que el gobierno tome determinadas decisiones (al contrario, encadena a éste). El Gobierno de Hitler fue capaz de cambiar al Estado alemán, de la misma manera, aunque en otra dirección, que el Gobierno laborista de Lloyd George cambió al Estado británico. Pero también vemos que cualquier Estado actual obliga al gobierno correspondiente a cubrir las deudas anteriores y a pagar la nómina de los funcionarios públicos, principales partidas presupuestarias que consumen buena parte de la capacidad de gasto (sin dejar de lado que a los militares no les gusta que no les paguen la nómina y, a diferencia de otros funcionarios, tienen armas). Al mismo tiempo que un gobierno puede aprobar el rescate bancario con dinero público y endurecer los requisitos para acceder a una pensión, otro puede cambiar las leyes para aumentar las ayudas públicas en vivienda o educación. Al igual que un gobierno puede cambiar una Constitución para eliminar la autorización judicial de las escuchas telefónicas, endurecer los requisitos para obtener la nacionalidad y eliminar derechos sociales, otro puede impulsar políticas públicas redistributivas participadas popularmente, vincular al Estado a unas formas u otras de integración regional o renacionalizar servicios públicos antaño privatizados también por un gobierno. Separar al Estado de la sociedad, autonomizán-dolo, sólo sirve para someterse con impotencia a los mandatos de quienes deciden sus movimientos; ignorar que el Estado tiene su selección estratégica, su memoria vinculada a su trayectoria, sus intereses propios sólo sirve para caer en la confusión de pensar que basta alcanzar el gobierno para controlar el poder.

Vistas estas complejidades, veamos a quién escucha el Estado (insistiendo en su compleja condición de relación social y sin presuponer un orden de importancia que dependerá de cada coyuntura):

1) a los que tienen la capacidad de declarar, en expresión de Carl Schmitt, el estado de excepción, es decir, a los *poderes fácticos* que tienen capacidad de emplear de manera generalizada la violencia física no necesariamente legítima (ejército nacional o extranjero, banqueros, mercados y sector financiero, patronal, líderes carismáticos con capacidad de

movilización, entramados mediáticos, mafias, paramilitares...);

2) a la Constitución y las leyes vigentes; a las leyes internacionales;

3) a las estructuras administrativas con sus reglamentos, prácticas habituales, instancias, etc. (que tienen la fuerza añadida de la costumbre y la tradición y que, incluso después de una revolución, *siguen estando ahí);*

4) a los intereses particulares organizados o con capacidad de ejercer presión, con especial relevancia a la fusión de intereses económicos y mediáticos, que unen a su propia capacidad la de influir en la ciudadanía (no se trata de su capacidad de forzar una situación sino de impedir que se organicen intereses contrarios);

5) a las presiones regionales, locales o de cualquier otro orden territorial;

6) a la ciudadanía organizada que reclama cuestiones de interés general (donde las voces cobran fuerza si se repiten como un eco multiplicado) o elementos identitarios (por ejemplo, comunidades nacionales);

7) a la opinión pública, expresada bien a través de formas directas (huelgas, manifestaciones, formas propias de comunicación) o indirectas (encuestas, medios de comunicación);

8) a referentes morales asentados (iglesias, asociaciones, personalidades de prestigio, intelectuales), a los paradigmas científicos y a los discursos hegemóni-cos que pretenden reconciliar el Estado con el bienestar colectivo (esto es, que presuponen al Estado un papel de conciliación ética de la sociedad);

9) a la propia subsistencia del aparato estatal, esto es, de las personas que lo integran y que tienen en la administración su *modus vivendi* -lo que no implica una reificación/ cosificación del Estado como si éste fuera un ente abstracto con existencia por sí mismo y al que está adscrito simbólicamente el interés general-. Este aparato estatal funciona con una lógica sistémica referenciada teóricamente con la imparcialidad y el interés colectivo, pues necesariamente tiene que pensar, para permanecer en el tiempo, en garantizar el orden sostenido en el sistema de dominación. Esto hace que el Estado juegue siempre más allá del corto plazo (la no inmediatez de la administración de justicia es ejemplo claro de esto) y le preocupe asegurar la legitimidad del orden (obviamente con variaciones en cada país según sea la construcción histórica del Estado);

10) a los partidos políticos, especialmente a los que sostienen el gobierno;

11) a los sindicatos, especialmente cuando tienen capacidad de huelga o influyen en el voto;

12) a las presiones internacionales, bien de otros gobiernos, bien de las instancias supranacionales;

13) a las necesidades inmediatas de financiación (y, de ahí, a quien pueda otorgar esa

financiación, especialmente los mercados internacionales, tanto de bienes y servicios como de capitales);

14) a las peculiariedades de las elites que lo dirigen en sus diferentes ámbitos (que pueden estar formadas en alguna ideología, tener firmes convicciones religiosas o puede tomar decisiones consultando a astrólogos, videntes o quiroman-tes, como ocurre con frecuencia).

En definitiva, en el centro de toda la reflexión aparece la *política,* esto es, la definición y articulación -por uno, varios o todos-, de los comportamientos colectivos de obligado cumplimiento en una comunidad. No es sólo la economía -por supuesto, de radical relevancia-, ni los valores -que están detrás también de muchos comportamientos-, ni los presupuestos jurídicos -igualmente esenciales-. Se trata de la política, como *arte de la polis,* a quien le corresponde la obligación de integrar todos los elementos a la búsqueda de una síntesis funcional para la marcha de la sociedad.

El Estado siempre es reflejo de un proceso histórico. Como realidad empírica, concreta, su funcionamiento responderá a los intereses de los que hayan ganado en el conflicto social, a los que mejor se hayan situado en ese momento (sean unos pocos o sea el conjunto de la sociedad) y a la memoria que porte y la influencia que ejerza esa memoria sobre el comportamiento estatal. Eso permite pensar, al menos en el corto plazo, en la posibilidad de enfrentarnos en el ámbito occidental con Estados capitalistas, Estados despóticos y también en Estados socialistas.

Es importante entender que el Estado real, el concreto de cada país, es selectivo en sus políticas, tiene *predisposición* a inclinarse, por esa herencia anclada en sus estructuras, a defender lo que ya existe, a escuchar más unos intereses que otros, a reproducir más una lógica que otra (selectividad estratégica la denomina Jessop; selectividad estructural, Claus Offe). Históricamente, los intereses más escuchados no han sido los de las masas sino los de las clases minoritarias que, sin embargo, lograron hacerse con la hegemonía social y hacer valer sus intereses particulares con los intereses generales (lograron construir la obediencia con una mezcla de los cuatro elementos señalados). Pero no está escrito que eso no pueda variar. Lo que haga el Estado dependerá siempre del resultado de los conflictos sociales y de la capacidad de estos conflictos de hacer del instrumento estatal una herramienta para la organización social. Si bien es verdad, como venimos insistiendo, que hay predisposición en el Estado, no existe, por el contrario, *ninguna predeterminación "necesaria"* para que se comporte en una dirección u otra. El Estado no es una persona que pueda hacer lo que quiera. Tiene una autonomía marcada por todos los sectores a los que escucha y, en especial, a las luchas sociales pasadas y presentes (con una lógica metabólica central en las sociedades capitalistas: garantizar la propiedad privada y la tasa de ganancia que permite la reproducción del sistema). Esa autonomía le permite trabajar para aquellos que consigan hacerse hege-mónicos en una sociedad. Cuando la sociedad se relaja, la estructura estatal, como cualquier estructura, puede dedicar más tiempo y recursos a su propia reproducción. Pero eso sólo será señal de esa relajación social. No es posible, como plantea el liberalismo, que sean los representantes los que se encarguen de la cosa pública sin que se vean lesionados, tarde o temprano, los intereses de la mayoría. Votar cada cuatro o cinco años no es suficiente. Un Estado independizado del control de la sociedad termina, como estructura que es, teniendo comportamientos privados. Algo que

se agrava cuando el Estado, como ocurre en la globalización, atiende a aspectos cuya complejidad y oscuridad -muchas veces intencionada- reclama un conocimiento que no es de fácil acceso. Al final, funciona el aserto "vota y no te metas en política", de manera que en el reparto de papeles, los políticos se encargan de la cosa pública y la ciudadanía se dedica al consumo y al entretenimiento, al pan y al circo (aunque con cantidades decrecientes de pan y un circo de ínfima calidad).

El Estado influye necesariamente en el mantenimiento del orden social o en su posibilidad de cambio. Podemos establecer una progresión para el cambio social que sigue una doble lógica (en donde el papel del Estado es evidente):

1) Doler (identificación de un daño) —» saber (identificación de la causa del mismo) —¥ querer (voluntad de acabar con el daño) —» poder (empodera-miento para acabar con el sufrimiento) —» hacer (transformación que acaba con la fuente del dolor)

2) Descontento social —> activismo popular en la calle —> cambio en las ideas hegemónicas —> conquista del Estado —> refuerzo del empoderamiento popular desde el Estado.

En conclusión, siguiendo la senda de Weber, incorporando una perspectiva relational y situando el conflicto social apuntado por Marx como el elemento esencial, podemos definir al Estado como *una forma de organización política, dotada de un orden jurídico y administrativo estable, propio de una comunidad identificada con un territorio determinado, que se caracteriza por la reclamación con éxito por parte del cuerpo administrativo -a través de premios y castigos materiales o simbólicos-, de la obediencia ciuda.-dana, en tanto en cuanto satisfaga su compromiso con lo que los conflictos y consensos sociales han establecido que son los intereses comunes.*

1

En el original alemán de *Economía y Sociedad* (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grun-drifi der verstehenden Soziologie,* Tübingen, Mohr Siebeck, 1985, p. 29), se define así: "Staat soll ein politischer Anstaltbetrieb heifien, wenn und soweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das Monopol legitimen physischen Zwanges für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt". Para la validez de esta definición de Weber en la era de la globalización véase Pier Paolo Portinaro, *Estado. Léxico de Política,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

2

Fernando Coronil, "El Estado mágico y el occidentalismo", en *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela,* Caracas, CDCH-UCV/Nueva Sociedad, 2002, p. 18 y *ss.*

3

He desarrollado más despacio estos argumentos en Juan Carlos Monedero, *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal,* Madrid, Akal, 2009. Por otro lado, asumir los riesgos de las estructuras no tiene por qué llevar necesariamente a negarlas. Es el caso del trabajo de John Holloway sobre reorganizar la política renunciando al aparato estatal. Ha sido la evolución latinoamericana la que ha venido a desmentir la premisa mayor del autor. Ese trabajo, concebido sobre la base del movimiento zapatista bajo el Gobierno del PRI, carece de respuestas cuando en Brasil, Venezuela, Bolivia, Ecuador e incluso México aparecen nuevas fuerzas políticas con capacidad de hacerse cargo del aparato de Estado. Véase John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy,* Barcelona, El Viejo Topo, 2002.

4

Boaventura de Sousa Santos, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado,* Madrid, Sequitur, 1999. También disponible en *El milenio huérfano. Ensayos sobre nueva cultura política, op. cit.*

5

Guillermo O'Donnell, *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización,* Buenos Aires, Paidós, 1997.

6

Ignacio Sotelo, *op. cit.*

7

Atilio Borón ha planteado cómo los gobiernos estadounidenses actuales, lejos de cumplir la fórmula lincolniana, conformarían un "gobierno de los oligopolios, por los oligopolios y para los oligopolios". La tesis del fin de la historia, al igual que las ideas liberales de la política sin adversarios, el planteamiento desde las terceras vías de un "interés general del pueblo" o el oxímoron del centro político no son sino formas diferentes de lo mismo: negar el conflicto en sociedades atravesadas, por su condición de clase y por el resto de opresiones señaladas, de conflictos, pretendiendo dar así por cerrado el ciclo de confrontación que se abrió en Occidente con la Revolución francesa. Atilio Borón, "El Nuevo Orden Mundial y cómo desmontarlo", en José Seoane y Emilio Taddei, *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre,* Buenos Aires, Clacso, 2001.

8

La *Comisión por la Gobernanza Mundial* lo resume cuando afirma: "La extensión de la libe-ralización del comercio y la desregulación financiera han creado un creciente mercado global. Pero aún se mantienen muchas barreras proteccionistas y los países más débiles corren el riesgo de ser marginalizados". Se hace un repaso a los problemas del Tercer Mundo (incluyendo la deuda externa), pero todo el análisis se hace en términos de *gobernanza,* es decir, no se busca ir a la raíz del problema, sino a paliar sus efectos más

visibles.

9

En un encuentro en Berlín en 2002, vinculado al cierre de la presidencia española de la UE, afirmó Aznar una idea que sería repetida profusamente por la prensa europea: “El sistema y el Estado de bienestar están concebidos para ayudar al que lo necesite, ofrecer oportunidades al que las busque e incentivos al que quiera trabajar. Pero el sistema no puede estar pasivamente beneficiando a quienes no lo necesiten o a quienes no muestren el deseo o el movimiento necesario para encontrar un puesto de trabajo”, en *El País,* 12 de junio de 2002.

10

Esa concepción tiene una fuerte matriz cristiana. De hecho, coincide enormemente con una de las corrientes más boyantes en el último periodo del papado de Juan Pablo II, el Opus Dei, de gran relevancia como grupo de poder en las postrimerías del franquismo, y elegida por el pontífice polaco para debilitar la Teología de la Liberación, especialmente en América Latina. Su creador, santificado en octubre de 2002, insistía en su obra *Camino* en la supuesta selección natural realizada por Dios y en la necesidad de asumir las distancias sociales que implicaba esa diferencia.

11

“Taller Calidad de la democracia y desarrollo humano en América Latina” en *Auditorías ciudadanas sobre la calidad de la democracia: reflexiones sobre su potencial cívico y académico,* Costa Rica, Proyecto Estado de la Nación, 2001, pp. 40-41.

12

Ibídem, pp. 40-41.

13

Boaventura de Sousa Santos (org.), *op. cit.,* p. 13.

14

Boaventura de Sousa Santos, *op. cit., De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad.*

15

La condición fetichista de las mercancías y la ocultación de las relaciones sociales que ejerce el dinero permiten, por ejemplo, que haya personas tan ricas que pueden incluso comprar a otros seres humanos. Esto es posible solamente porque el entorno social en el que la riqueza se ejerce no vislumbra esos comportamientos en su desarrollo completo. Si

se establecieran las causalidades que hay detrás de cada acto de consumo de una persona rica, esa impunidad difícilmente existiría, pues sería un generador de esa "conciencia desdichada" de la que hemos hablado y que llevaría a transformar el dolor en conocimiento, luego en política y finalmente en acción colectiva. El "populismo de libre mercado" (David Harvey) invita a todo el mundo al banquete, y eso hace que muchas víctimas, con deseos de ser comensales, no sean conscientes de esa exclusión necesaria sobre la que opera el capitalismo.

16

Joan Subirats "Nuevos mecanismos participativos y democracia: promesas y amenazas", en Joan Font (coord.), *op. cit.*

17

Es emblemático el alejamiento de un movimiento como Vía Campesina de las ONG. Este alejamiento se expresó de manera clara en la cumbre de Roma (2002). Mientras que algunas ONG, arrogándose la representación de los campesinos pobres, pedían la reforma de la OMC incorporando algunas cláusulas en el Acuerdo de agricultura, Vía Campesina exigía sacar fuera de la OMC las cuestiones de alimentación y de agricultura. Véase Annette Aurélie Desmarais, "Vía Campesina y las ONG", en *La jornada,* 25 de octubre de 2003.

18

En el capítulo XI "La trampa de la *Gobernanza"* se ha analizado la contribución de las ONG a la lógica neoliberal.

XIV. ¿ADÓNDE PODEMOS IR?

ELEMENTOS PARA EL DEBATE SOBRE NUEVAS FORMAS DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA

Ya no tenemos a Zeus, pero en cambio nos duele la cabeza. Ya no están Afrodita y su noble universo femenino, pero sufrimos trastornos gástricos. Destronar algo, haciéndolo pasar de lo consciente a lo inconsciente, significa rebajar la estatura de un síntoma, de lo cual se desprende directamente que, para curar cualquier síntoma psicológico, hemos de devolverle la conciencia y convertir la compulsión en capacidad.

ROBERT A. Johnson, *El rey pescador y la doncella sin manos*

La táctica consiste en saber qué hacer cuando hay algo que hacer. La estrategia, en saber qué hacer cuando no hay nada que hacer.

SAVIELLY TARTAKOWER (gran maestro polaco de ajedrez)

1. El derecho a continuar la otra historia

Hemos llegado hasta el hielo resbaladizo, donde no existe la fricción, y así, en cierto sentido, las condiciones son ideales, pero también, y justamente por eso, somos incapaces de caminar: por consiguiente, necesitamos *fricción.* Vuelta al duro suelo.

Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*

El hundimiento de la Unión Soviética dio por zanjado, al menos en los presupuestos clásicos, el debate acerca de la diferencia entre democracia real y democracia formal. Las respuestas autoritarias a la pregunta de la desigualdad, especialmente las ligadas a las fórmulas de partido único, propiedad estatal de los medios de producción y dictadura del proletariado ya no están en la agenda política. Por más que siempre queden restos de ese sueño que alternan esperanza y recelo. La labor desarrollada por el comunismo en muchas partes del planeta está por escribir. Incorporará un

libro negro -aunque nunca tan voluminoso como el *libro negro* del capitalismo-, pero no cabe duda de que también habrá que dar cuenta de su *libro blanco*, tanto en lo que significó de posibilidad de sacar a muchos pueblos del subdesarrollo como por el efecto dulcificador del capitalismo que trajo consigo. Uno de los principales efectos del comunismo fue obligar al capitalismo a embridarse y a rebajar su pretensión de transformar cualquier cosa existente -e, incluso no existente, como ocurre con los mercados de futuros- en mercancías sujetas a la ley ciega de la oferta y la demanda.

La desaparición del referente comunista en modo alguno nos permite caer en la hagiografía del sistema actualmente hegemónico, tal como han querido las tesis del fin de la historia o del choque de civilizaciones, incluida su actualización de la *lucha contra el terrorismo.* La brutal crisis económica que alcanzó al sistema capitalista a finales de 2008 o el terrible precio en vidas y dolor consecuencia de la guerra de Iraq (en donde pueden colgarse las actuaciones de Israel en Palestina), clarificaron los escenarios, aunque no habría de pasar mucho tiempo para que un nuevo olvido se reclamara y volvieran a escucharse antiguas letanías acerca de las bondades del mercado autorregulado y de la competencia.

Como hemos apuntado repetidamente en este trabajo, no han sido aún desveladas formas de autoritarismo y de "poder sobre" invisibles o escondidas en ropajes amables o en disfraces embaucadores (tecnocracia, clientelismo, corrupción, militarismo, terrorismo de Estado, lucha antiterrorista, caciquismo, exclusión social con participación electoral, etc.). Esa crítica, en conformidad con las transformaciones vividas, tendrá elementos recurrentes, pero necesariamente incorporará aspectos novedosos. Quienes vean en la crítica actual al sistema democrático las mismas razones que animaron a la crítica política por parte de la izquierda en los años sesenta y setenta pecan de orgullo generacional o malogran el análisis.

La soluciones no pueden venir de un presente que sólo mira al pasado (conservadurismo), ni de un presente que mira sólo al presente (reformismo) ni de un presenil te que mira y espera a un supuesto futuro (rebeldía). Mucho menos, pese a las apariencias, de un futuro que mira al pasado (reacción), aunque tampoco de un presente que quiere actualizar con urgencia lo que definen como futuro (revolución). Hemos visto que la realidad política se articula con un eje dominante (reacción

y conservadurismo) y un eje emergente (revolución y rebelión), con la situación indefinida del eje de transición (reformismo). La propuesta de emancipación tiene como eje de articulación política el emergente. Se trata, en esa lógica, de construir la utopía desde la realidad y desde los esfuerzos emancipadores históricos. En otras palabras, buscar en el pasado aquellos aspectos que ayudan en el presente a construir un futuro emancipatorio. Que el pasado deje de ser un simple relato para pasar a ser un recurso:

Debemos verificar que la teoría de la historia de la modernidad es insostenible y, por tanto, es necesario sustituirla por otra que nos ayude a vivir con dignidad este momento de peligro y lograr la supervivencia por la profundización de las energías de emancipación. Lo más urgente es contar con una nueva capacidad de espanto y de indignación que sustente una nueva teoría y una nueva práctica de inconformismo desestabilizadora [...]. Nuestra tarea consiste en reinventar el pasado para que asuma la capacidad de fulguración y redención que imaginó Benjamin con clarividencia: "Para el materialismo histórico de lo que se trata es de retener una imagen del pasado tal como ésta aparece ante el sujeto histórico, súbitamente, en el momento de peligro [...]." Esta capacidad de fulguración podrá desarrollarse sólo si el pasado deja de ser la acumulación fatalista de catástrofes para ser tan sólo la anticipación de nuestra indignación y de nuestro inconformismo [...]. Es preciso, pues, luchar por otra concepción del pasado, en la que éste se convierta en razón anticipada de nuestra rabia y de nuestro inconformismo. En vez de un pasado neutralizado, un pasado como pérdida irreparable resultante de iniciativas humanas que pudieron elegir entre alternativas.[1]

Con un optimismo infundado, el Banco Mundial, en el *Informe sobre el desarrollo mundial 2004,* sostenía que "entramos al nuevo milenio con grandes esperanzas; por primera vez en la historia de la humanidad existe la posibilidad de erradicar la pobreza en nuestro tiempo de vida". Los ocho objetivos para el desarrollo del milenio debían ratificar esa visión: erradicar la pobreza y el hambre; alcanzar una educación primaria universal; promover la igualdad de género y fortalecer la participación de las mujeres en niveles de decisión; reducir la mortalidad infantil; mejorar la salud materna; combatir el sida, la malaria y otras enfermedades; asegurar la susten-tabilidad ambiental; y construir una sociedad global para el desarrollo. Los logros alcanzados invitan al pesimismo. Pero no es posible avanzar sin la esperanza. Por ello, recurrimos de nuevo a Gramsci para enfrentar al "pesimismo de la inteligencia el optimismo de la voluntad".

Las transformaciones no van a venir a través de una crisis (que la fase actual del capitalismo intentará sortear sin variar profundamente la condición de clase de las sociedades capitalistas). Los cambios deben operar en el nivel de un nuevo sentido común. Las propuestas que aquí se presentan para el debate en modo alguno son lugares cerrados ni portan pretensión alguna de verdad. Son bases para un debate político peculiar que presupone que existe un problema para la emancipación por la falta de diálogo entre los tres momentos del pensamiento transformador: reformismo, revolución y rebeldía.[1] [2]

Refería Jesús Ibáñez el ejemplo del sapo que, celoso del garbo del ciempiés, le preguntó con ánimo malvado acerca de cuál era la primera de las patas que avanzaba cuando se ponía a andar. Paralizado en la respuesta, el ciempiés se vio condenado a la inmovilidad. Las propuestas que aquí se presentan son, muy al contrario, una invitación a echar a andar. Y da igual cuál es la primera pata que se avanza. Lo relevante es no quedarse quietos.

2. Un mapa para construir democracia:

LAS COMARCAS DE LA EMANCIPACIÓN

Un Desarrollo a Escala Humana, orientado en gran medida hacia la satisfacción de las necesidades humanas, exige un nuevo modo de interpretar la realidad. Nos obliga a ver y evaluar el mundo, las personas y sus procesos de una manera distinta a la convencional.

MANFRED Max-Neef, *Desarrollo a Escala Humana*

Mira cuán delicada es la aurora; aunque se trate de un día aciago, te lo entrega con sus rosados dedos, para no herirte de antemano.

José Jiménez Lozano, *Elegías menores*

Un mapa es una distorsión de la realidad que usamos para poder orientarnos en realidades que exceden de la información directa que nos otorgan nuestros sentidos. Como la realidad es inmensa, construimos constantemente mapas, con el problema añadido de que terminan confundiéndose con la realidad. Es estrictamente cierto que los mapas *no son los territorios* (Alfred Korzybski), pero no es menos cierto que no es posible conocer el *territorio,* más allá de un pequeño espacio, sin los

mapas. Ya vimos que el *homo sapiens* es un animal constructor de ciudades y palabras, *homo faber, homo ludens,* hombre que fabrica y juega, animal que transforma el sexo en erotismo y la muerte en trascendencia, animal constructor de sentido.

Por todo esto, y como hemos estado analizando, el riesgo de confundir el territorio con el mapa siempre es muy alto. Para evitar ese desarreglo, conviene asumir que ya que los seres humanos siempre construyen su realidad a través de las representaciones sociales, es menester aceptar que vivimos tanto en los mapas como en los territorios. Leemos la realidad con las categorías aprendidas de nuestras sociedades, pero nuestra realidad física no es simplemente una ensoñación. Si miramos desde fuera hacia adentro, y si ese ejercicio se hace de manera colectiva, podemos encontrar una definición común de la materialidad de las cosas, podemos reconstruir la genealogía de los conceptos que enmarcan los anhelos sociales, quitar los velos que frenan la emancipación se convierte en una posibilidad. Se trata, por tanto, de construir nuevos mapas que hagan la cartografía del nuevo lugar social propio de esta nueva época. Nuevos mapas que señalen el camino que supere el explosivo cóctel de Estado, capitalismo y modernidad y hagan cierta una idea de soberanía popular donde sea el pueblo -y no dioses, reyes, tribunos, patronos-quien se reconozca a sí mismo como soberano.[3]

Los nuevos mapas reconceptualizan las fronteras como territorios de reconstrucción de la vida en común, libres de las cargas jurisdiccionales del Estado, acostumbrados a formas de intercambio no mercantiles, ajenos a la linealidad de los espacios cercados y cargados de historia. En la frontera, el peso del pasado depende tan sólo de lo que se quiera cargar, de lo que se quiera compartir, de lo que merezca la pena mantener desde la perspectiva común. Los Estados nacionales están ahí para quedarse todavía un buen rato. Podrán construirse nuevos Estados, podrán entregarse determinadas cuestiones a formas supranacionales de gestión, y con toda certeza se devolverán a las comunidades aquellos aspectos que se gobiernan mejor desde la cercanía de la gente. La palabra *subsidiariedad,* esto es, el conseguir que lo que pueda hacer el ámbito más cercano no lo haga el más lejano, garantizándose siempre que se va a hacer, va a articular buena parte del gobierno en el siglo xxi.

Para entendernos mejor, hemos dividido esta nueva frontera de la fraterni-^ dad, la libertad y la igualdad en *comarcas.* Detrás hay dos ideas fuerza:

la *deseentralización,* sobre la base de devolver poder a la gente como uno de los principales elementos democratizadores para el siglo xxi. Al mismo tiempo, el concepto de comarca aproxima el territorio y sus urgencias a un ámbito más cercano y responsable. Toda comarca, por esa misma cercanía, tiene que ser respetuosa con la biosfera concreta en la que se desarrolla la vida. El *respeto medioambiental,* junto con la descentralización, configuran los dos rasgos transversales por definición a toda comarca. Gestión local de lo que pueda ser gestionado localmente, con formas locales de sustentación económica, corresponsabilidad de la comunidad y con contralorías sociales igualmente locales. Todo ello, en relación dialéctica con los centros realmente existentes de la realidad política y social actual. La descentralización no puede devenir en fragmentación, aislamiento, egoísmo o insolidaridad. De ahí que la garantía *pública* (que en el corto plazo es inevitablemente estatal) es un factor de gran importancia que puede revertir los acuerdos entre las elites locales que con tanta frecuencia imposibilitan los desarrollados democráticos en los ámbitos locales. Una población que no tenga recursos materiales difícilmente va a tener recursos políticos institucionales. Por ejemplo, una reforma agraria -que se impulsa desde el ámbito estatal- es condición previa para poner en marcha los mecanismos de control social local que eviten la corrupción de esa transformación de la propiedad y uso de la tierra. Las diferentes formas de entregar poder a la ciudadanía sirven para construir el *empoderamiento* ciudadano y no debe caerse en la mistificación de que es posible un *empoderamiento* nominal o legal sin su correlato material y su supervisión nacional e, incluso, internacional.[4]

La realidad se empeña en que todo esté junto y mezclado, y los científicos sociales nos empeñamos en desanudar la realidad con ánimo de clarificar. Separamos para mirar mejor, pero sabemos que la realidad está entreverada. Las nuevas bases simbólicas de la vida política colectiva no debieran ser estrictamente nacionales, si bien es cierto que la conciencia nacional no significa lo mismo en México que en Francia, en el País Vasco que en Oregón, en Bogotá que en Argentina. Las nuevas bases simbólicas de lo colectivo deben armarse con todo aquello que sume emancipación, siempre que esa emancipación no se articule sobre los hombros de otros a los que se les niega el mismo derecho a ser personas libres y dignas. Se trata, como metodología, de empezar a discutir acerca de aquello que se comparte, dejando para el final las diferencias. Es un buen método no convertir las diferencias en esencias irreconciliables. Es lo que ha permitido los Foros Sociales Mundiales, la mayor concentración de fuerzas críticas y

diferentes nunca conocida. Es asumir que la política es conflicto y desde ese conocimiento, dialogar el conflicto más allá de los dogmas que armaron tantas internacionales y partidos como interpretaciones de un párrafo más o menos oscuro de un viejo maestro.

Visto así, proponemos convertirnos en cartógrafos para trazar el mapa de la nueva emancipación que ayude, mientras guía hacia tierras más amables, a una creciente identificación con los valores democráticos. El alejamiento de la gente respecto de la democracia es el reflejo del alejamiento de la democracia respecto de la gente. La desafección puede transformarse en cualquier cosa: una reedición del fascismo o una toma de conciencia solidaria. No está escrito que la crisis económica no se zanje con una respuesta similar a las de los años treinta, es decir, una salida fascista y bélica. Esa incertidumbre obliga a la prudencia. De ahí que este mapa deba ser lo suficientemente prolijo como para detallar con exactitud la costa y lo suficientemente amplio como para llevarnos lejos. Un mapa que recoja la sabiduría del proverbio africano que decía: "No vamos despacio; es que vamos muy lejos". Un mapa que, de partida, y con ánimo de empezar a discutir, podría contener las siguientes comarcas:

A: La comarca mínima

La comarca mínima no se articula sobre la igualdad de oportunidades (algo que lleva existiendo décadas y no consigue transformación alguna) ni sobre la igualdad de resultados (que es igualmente falsa y que desresponsabiliza a los ciudadanos del resultado final). Se articula, más allá, sobre la igualdad de capacidades.

Antes de empezar la carrera hay que lograr que todos los participantes estén en la raya con condiciones similares. Uno quizá no oiga el silbato, otra no tiene zapatillas, otro está enfermo, otra no sabe qué hace allí, uno más está en silla de ruedas y otra luce atlética. No basta, pues, que todos estén igualmente situados en la raya de comienzo. No se trata tampoco de llevarlos a todos al mismo tiempo al final. Se trata de sentar las bases para que todos lleguen a la línea de salida y una vez allí decidan qué carrera quieren correr.

Las comarca mínima trata de exigir, de partida, aquellos elementos básicos para la vida social que solventen los problemas de desarraigo y que asienten los requisitos de una *democracia mínima* que permita un desarrollo social inclusivo con las menores incertidumbres posibles para toda la ciudadanía. La *comarca mínima* es una exigencia urgente de las bases esenciales para la construcción de lazos sociales. La *comarca mínima* tiene mucho de reformismo, pues pertenece al corpus consensuado de lo que debe ser una democracia, aunque en la práctica no se cumpla. De ahí que su exigencia tenga efectos *revolucionarios* en algunas sociedades. No olvidemos que, como dijo el presidente Lula da Silva cuando accedió al poder, comer tres veces al día es un alcance revolucionario.

a) Toda democracia tiene que impulsar formas de democracia participativa y directa junto a los mecanismos de la democracia representativa. Esa democracia participativa, al

estar sujeta a las dificultades de un modelo privatizador e individualista impuesto en los últimos dos siglos, deberá recibir una mayor atención con el fin de que la ciudadanía pueda entender las ventajas, inconvenientes y responsabilidades que les corresponden en ambos modelos.

b) En términos de conceptualización de la democracia representativa: (1) las decisiones gubernamentales son adoptadas por representantes elegidos por la ciudadanía; (2) en procesos electorales periódicos, libres, en igualdad de condiciones y no amañados; (3) sin obstáculos, salvo excepciones lógicas, para tener la condición de elector y elegible; y (4) con las garantías de existencia de libertad de expresión, de organización y asociación y de información (Dahl: 1999; Sartori: 1987).

c) Dentro de esos planteamientos mínimos, también entrarían: (1) la idea de *universalismo,* es decir, imperio de la ley válido y obligatorio para todos; (2) la rigurosa *separación entre lo público y lo privado,* esto es, la no patrimonialización de lo público que lleva a su apropiación particular; (3) más allá de la *responsabilidad vertical* que se ejerce en las elecciones, una *responsabilidad horizontal* que se ejerce cotidianamente y está vinculada a una forma estricta de entender y hacer respetar a los gobernantes las reglas de juego.

d) Estos rasgos permiten diferenciar entre una *democracia consolidada*, encarnada de manera típica ideal en los modelos nórdico y anglosajón, y *democracias delegati*-vas, donde las características se definen por la negación de los rasgos principales de las anteriores: (1) *particularismo* frente a universalismo, con la consiguiente discrecionalidad del poder e incumplimiento real de las normas; (2) *confusión* de lo público y lo privado, y los correspondientes clientelismos, corrupción y patri-monialización; (3) frente a la responsabilidad horizontal, *liderazgos caudillistas,* populismo paternalista e impunidad del poder (O'Donnell: 1998). De cualquier forma, en la conceptualización de las democracias consolidadas y las democracias delegativas no debe olvidarse la interrelación histórica entre ambas (los países con democracias consolidadas generaron democracias delegativas en los países colonizados y las democracias delegativas sostienen las democracias consolidadas de los países colonizadores).

e) En una dirección similar deben agregarse como requisitos una serie de elementos que habilitan mínimamente la condición de ciudadanía: (1) identificación clara de la condición jurídica de ciudadanía; (2) esperanza de vida similar al nacer, sin distinciones sociales o étnicas; (3) acceso a trámites judiciales y administrativos en la lengua materna; (4) inexistencia de desnutrición; (4) inexistencia de pobreza absoluta *(Auditoría ciudadana sobre la calidad de la democracia,* 2001). A estos aspectos añadiríamos por último en ese umbral mínimo de democracia: (1) niveles educativos similares, ligados a la escolarización infantil obligatoria; (2) asistencia sanitaria generalizada; (3) viviendas salubres con acceso a luz, agua y condiciones sanitarias suficientes; (4) seguridad ciudadana generalizada y ausencia de cualquier amenaza social (terrorismo de Estado, militarismo, paramilitarismo, delincuencia, violencia, terrorismo étnico o político, etc.).

f) En el ámbito jurídico, es necesario establecer dos ámbitos: (1) nacional: garantía de la gratuidad real de la impartición de justicia en todos sus niveles; establecimiento de protocolos basados en la igualdad y la competencia en la elección de jueces y magistrados;

transparencia en la elección de los magistrados en todos los niveles judiciales, así como rendición de cuentas en las reelecciones; separación efectiva del poder Ejecutivo y el Judicial; fomento de la participación popular en la administración de justicia; (2) internacional: un gobierno nacional que apueste por una gobernación democrática avanzada tiene necesariamente que estar comprometido con los derechos humanos en todo el mundo, entendiendo que esos derechos son indivisibles e incorporan las garantías económicas, las sociales y las culturales. Cuando no sea así, la Comunidad Internacional, articulada democráticamente en niveles regionales y mundiales, debe exigir la suscripción, apoyo y cumplimiento de los Tratados Internacionales al respecto, entre otros, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la Convención Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y la Convención Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Igualmente, debe fomentar la formación de un Tribunal Penal Internacional, esencial para superar la parálisis de la justicia en aquellos países donde bien por su sometimiento al poder ejecutivo o a otros poderes sociales (ejército, empresas, mafias, etc.) no puede ejercer su cometido.

g) Es esencial también la cooperación nacional en las diferentes formas de justicia supranacional y debe buscarse la pluralidad cultural y política en la creación de órganos supranacionales con capacidad sancionadora. Debe también impulsarse la deliberación en el ámbito mundial, única forma de encontrar también formas de responsabilidad mundial (decisiones tomadas por instituciones financieras en el primer mundo pueden afectar a la economía de un país a miles de kilómetros sin quedar obligado por ningún tipo de responsabilidad). Debe crearse una segunda cámara en la ONU que actúe como un Parlamento Mundial, paso previo a la posibilidad de impulsar un diálogo ciudadano de base en todo el planeta (David Held). En todos los niveles debieran establecerse contralorías sociales con capacidad ejecutiva y no solamente deliberativa.

B: La comarca social

La vida social, como venimos insistiendo, tiene como fin *burlar la muerte.* Burlarla brindando la supervivencia gracias a la división del trabajo; burlarla evitando que el ser humano se comporte como un lobo para otros hombres; burlarla con los remedios simbólicos de la construcción de sentido; y burlarla construyendo, una vez conseguido excedente social para sustentarla, la posibilidad de una *vida buena.* La comarca *social* es la base de la vida en común. Es el ámbito de la participación en los beneficios de la vida en común, el ámbito de la inclusión inicial. La comarca social devuelve a los miembros de una comunidad el control sobre su derecho a alimentarse, su derecho a tener vivienda, su derecho a relacionarse con los demás a través de un trabajo digno, no alienante ni explotador. La comarca social es la base para seguir hablando de sociedad. En su ausencia, más que de una sociedad debiera hablarse de una asociación de víctimas y malhechores. Por mucho que el dinero oculte esa diferencia y haga creer a las víctimas que un día serán capataces. De ahí que la comarca social debiera incorporar los siguientes elementos:

a) Construcción de nuevos indicadores sociales que midan de manera diferente el bienestar social (indicadores rojos de explotación, seguridad e higiene en el trabajo, desarrollo personal; indicadores verdes que midan los patrones de cumplimiento ecológico; indicadores violetas que den razón de la igualdad de género; indicadores amarillos que informen sobre el respeto al patrimonio cultural; indicadores blancos que midan el compromiso con la paz, etc.).

b) Posicionamiento general alternativo a la globalización neoliberal, por lo que significa de ataque a las redes sociales solidarias participativas y al suministro de bienes públicos por parte de los Estados. Mientras que las nuevas formas de democracia reclaman la inclusión, la globalización neoliberal genera exclusión. La democracia no puede ponerse en marcha en tanto domine un modelo que, por definición, es disolvente de los lazos sociales. La democracia avanzada declara la existencia de una herencia común en toda la humanidad (y que incluye tanto a la naturaleza como a las generaciones futuras) que no es divisible ni enajenable. Por el contrario, es un presupuesto básico de la mundialización neoliberal el tratar todo como mercancías, articular su intercambio sobre la base del mercado, y considerar el presente como lugar de valoración de la ganancia.

c) Debe ponerse fin a la concentración monopolística del acceso a los recursos naturales, de los medios de comunicación, de las armas de destrucción masiva, del conocimiento científico y tecnológico, de los recursos financieros (Amin: 1999). Del mismo modo, debe recuperarse (publicitarse y hacerse real) la idea de que el derecho a alimentarse uno mismo es un derecho humano básico, al tiempo que se deben presentar cargos de delitos contra la humanidad en los tribunales nacionales y ante un Tribunal Penal Internacional a aquellas empresas que están impidiendo ese derecho.

d) En esta dirección hay que fomentar las formas alternativas de producción y consumo tales como cooperativas, empresas de producción social, movimientos de mujeres por la visibilidad de su trabajo, acceso a la tierra, microcréditos, etc.

e) Creación de un nuevo internacionalismo obrero que luche contra la explotación, la deslocalización y el *dumping* social.

f) Las formas asociativas, especialmente vinculadas a materias primas y alimentos, exigirán modelos de comercio justo, así como condiciones

laborales adecuadas.

g) Discusión democrática regional y mundial acerca del futuro de los organismos financieros internacionales (FMI, BM, OMC) e inmediato fin de la hegemonía de los países más desarrollados en dichas instituciones.

h) Establecimiento de un impuesto a los movimientos especulativos de capital (Tasa Tobin) y eliminación de los paraísos fiscales.

i) Total transparencia en el tráfico de armas, tendente a su control y paulatina desaparición en manos de particulares tanto en zonas en conflicto como en el resto de los países. Creación de ejércitos supranacionales, dotados con tecnología propia, que eviten las agresiones exteriores, el uso de la milicia contra los propios pueblos o las guerras civiles o entre países fronterizos.

j) Legalización de las drogas blandas y control público de su distribución que evite su distribución mafiosa. Campañas de información sobre los efectos nocivos de su consumo.

k) Impuesto a las grandes fortunas. Exigencia de responsabilidad a los empresarios responsables de quiebras. Exigencias económicas y penales a los responsables de bancos centrales, bolsas, agencias de valoración, etc., en caso de crisis económica. Persecución de la corrupción y el fraude fiscal con la firmeza -pero siempre respetando las garantías jurídicas- con la que se ha obrado en otros asuntos (por ejemplo, el terrorismo).

C: La comarca informada

Si, como se viene insistiendo, la realidad es representativa, la creación de palabras que signifiquen y posibiliten la emancipación es otro de los requisitos para la creación de democracia. Para ello, hay que armar una comarca donde la información sea creada y administrada desde los intereses de la colectividad. El control hegemónico que ejercen escasos grupos empresariales de medios de comunicación desde mediados de los años setenta del siglo xx, junto a la construcción de las *democracias de audiencia* (Manin) o *mediocracias,* han hurtado la posibilidad de la democracia. De esta manera, el control y acceso ciudadano a los medios es un requisito para la emancipación. Pasos necesarios serían los siguientes:

a) El Estado debe impedir, con una legislación antimonopólica, la creación o consolidación de imperios mediáticos. Para ello, se debe recoger constitucionalmente la libertad de expresión como un derecho ciudadano y no de los empresarios de medios de comunicación. Igualmente, se deben defender los derechos de los periodistas ante sus empresas, ya que las for-

mas de coacción -a menudo como autocensura- lesionan de manera radical el derecho a una información veraz.

b) Aprobación de leyes reguladoras de los medios de comunicación guiadas por la definición de la información y el entretenimiento como bienes de utilidad pública. En esas leyes deben establecerse las reglas del funcionamiento de los medios sobre la base de su utilidad social, la pluralidad ideológica, la construcción de valores críticos y el respeto a la infancia (con el control en determinados horarios de los contenidos de violencia, pornografía o cualesquiera formas de maltrato).

c) Creación de observatorios de medios, dirigidos por la sociedad civil organizada y apoyados por el Estado, que controlen la veracidad, imparcialidad y calidad de los productos audiovisuales, incluida publicidad e informativos. Igualmente, se debe controlar desde instancias públicas (no necesariamente estatales) la medición de las audiencias, con el fin de evitar el abuso que puede hacerse de las mismas desde un uso privado, como viene siendo el caso (inflación de las cifras de audiencia, falseamiento de datos a favor de particulares, articulación de formas oligopólicas, etc.).

d) Apoyo a la creación y sostenimiento de medios de comunicación independientes que entiendan la información como un bien público que no puede responder a la lógica mercantil sin sacrificar su servicio social. Estos medios incorporarán el ámbito internacional (agencias mundiales que rompan el monopolio informativo de los países ricos; creación de observatorios de vigilancia de medios de comunicación); el regional (creación de medios de comunicación integrados regionalmente); el nacional (redes comunicativas mancomunadas; regulación de los medios; legislación que garantice el acceso a los medios); y el local (periodismo comunitario, concesiones de radios y televisiones locales). Igualmente se apoyará el uso de software libre *(linux)* frente al monopolio informático de las grandes empresas que impiden la soberanía al carecerse de autonomía tecnológica, y el *copyleft* (libertad para copiar y reproducir materiales sin

ánimo de lucro y respetando el reconocimiento de la autoría).

e) Los medios de comunicación (radios y televisiones especialmente) deberán colaborar en la educación popular, con especial énfasis en los derechos humanos. Los poderes públicos deberán crear espacios radioeléctricos para la formación e información de, por y para las comunidades.

f) Al considerarse la información y la comunicación un bien público, la OMC debe cejar en sus intentos de criminalizar las decisiones gubernamentales que discriminan las grandes empresas de *software* comercial (básicamente norteamericanas).

g) La existencia de una opinión pública bien informada es un requisito indispensable de la construcción de democracia. El periodismo de investiga-

ción debe ser impulsado y defendido de los ataques que pueda sufrir (del mismo modo que en el parlamentarismo clásico, los diputados gozan de fueros que garantizan el ejercicio de su labor de oposición), por lo que deben tener espacio de autonomía respecto de los empresarios de los medios.

h) Establecimiento de posibilidades materiales para obtener la información, recibir las consultas, transmitir la codecisión y articular la cogestión. Esta capacitación va desde la existencia de nudos de comunicación repartidos por todas las geografías nacionales, a la disposición de teléfonos y redes informáticas. Estas capacidades materiales deben adaptarse a las realidades de cada país. El desarrollo de formas alternativas de energía deberá ser un paso previo en aquellos países donde la inexistencia de redes eléctricas sea el primer impedimento para poner en marcha formas de democracia par-ticipativa basadas en aparatos que reclaman tal energía para su uso.

i) Exigencia nacional e internacional de transparencia y publicidad en los flujos económicos vinculados al narcotráfico, la prostitución, la pornografía y la venta de armas. Clarificación de la participación de las empresas en sus diferentes negocios, de manera que pueda crearse un código ético conocido por los consumidores que explique las fuentes de beneficio de los diferentes productos. Apoyo a asociaciones de consumidores para la creación de una identificación que permita diferenciar los productos que mantienen un código ético global en todas sus ramas de negocio (comercio justo, trabajo infantil, paridad salarial, negocios éticos, responsabilidad medioambiental, uso de transgénicos, respeto a la mujer, condena de la prostitución, etc.).

j) Transformación de las televisiones y radios públicas en transmisores de educación y cultura, incorporando programas educativos, informativos, culturales, de ocio y de debate que contribuyan al avance de la sociedad en la dirección de una democracia avanzada. Todos los programas y anuncios sexistas, violentos, sectarios, xenófobos, racistas o que fomenten la disolución de los lazos sociales deberán ser evitados, correspondiendo a

un órgano de control social, políticamente plural y participativo la decisión final al respecto.

k) Supeditación de los medios a su función social y no a su rentabilidad económica. Limitación de la publicidad sobre la base de la comprensión de los medios como un servicio público.

l) Obligatoriedad de principios de equidad definidos por autoridades electorales en las emisiones de publicidad política durante las campañas electorales, así como en los debates entre las diferentes fuerzas políticas que concurren a unos comicios. Igualmente deben complementarse con debates televisados y radiados de la sociedad civil organizada.

D: La comarca democrática

La democracia, como si fuera un principio físico, ha rebajado de densidad conforme se expandía su cuerpo. Hoy puede afirmarse que, al tiempo que prácticamente todos los países del mundo se definen como democráticos, las democracias, más que nunca, se han convertido en formas de organización política a las que les convienen adjetivos como "débil", "de baja intensidad", "hueca", "mediática", etc.

Si por el contrario, la democracia debe responder al gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, donde el cómo del gobierno sea igualmente importante que el para qué, los siguientes requisitos, ligados a la participación, se tornan esenciales como complementos a los elementos básicos señalados en la comarca mínima:

a) Complemento de la democracia representativa con formas de democracia deliberativa con amplia participación popular. Mientras que la democracia liberal agrega preferencias dadas, la democracia deliberativa permite crear y transformar las preferencias. Si bien el Estado debe dar cuenta de la organización colectiva sobre la base de las leyes, corresponde a la sociedad civil (los movimientos sociales y las colectividades organizadas), a través de la democracia deliberativa y de la creación de una opinión pública informada, tres aspectos: (1) crear espacios más amplios para la acción social (presentar problemas negados por el sistema político); (2) hacer públicas las diferencias de identidad y exigir el reconocimiento de la diferencia (como plantea Balibar, "viajar en la identidad"); (3) ampliar la forma de la política, poniendo en la agenda aspectos que deben politizarse (no estatalizarse), esto es, incorporando a la polis cuestiones que estaban recluidas en el ámbito privado.

b) La democracia deliberativa debe exigir la institucionalización de los procesos de deliberación (reconocimiento institucional que incorpore esos procesos ciudadanos como parte necesaria del proceso que lleva a la elaboración y ejecución de leyes y políticas públicas). Aquí se incluye la deliberación ciudadana como requisito obligatorio para la formulación de leyes en cualesquiera de los niveles públicos (municipal, regional o central).

c) Puesta en marcha de presupuestos participativos con vistas a definir por la ciudadanía el gasto público. Estos presupuestos seguirían un modelo donde: (1) la participación esté abierta a todos los ciudadanos al margen de cualquier estatus; (2) exista una combinación

de democracia directa y democracia representativa, dándose a los participantes sus propias reglas internas; (3) la asignación de los recursos se hará basándose en criterios técnicos y generales y compatibilizando las exigencias técnicas, legales y financieras y las reglas establecidas por los participantes. Las cifras del gas-

to público deben hacerse accesible a toda la población de la forma más sencilla posible. Pintar en una pared las cuentas públicas de un municipio pequeño (Brasil) es un ejemplo de esfuerzo de clarificación. El impulso de los presupuestos participativos tiene que ir acompañado de un proceso informativo que venza la resistencia a la participación propia de sociedades individualistas, especialmente que permita superar el modelo liberal de representación donde corresponde al "experto" (al político elegido) casi de manera exclusiva la responsabilidad de la creación de lo político.

d) Celebración de auditorías ciudadanas sobre la calidad de la democracia, con el fin de incrementar la participación popular, hacer un diagnóstico correcto de los problemas de funcionamiento y generar una mayor corresponsabilidad con las decisiones políticas. La auditoría es un estudio parti-cipativo compuesto por diferentes niveles donde el elemento esencial es la transparencia del proceso y de los resultados La auditoría ciudadana incorporaría: (1) seguimiento y evaluación de las fortalezas y debilidades de la vida política; (2) forma diferenciada de participación al integrarse la ciudadanía en el análisis como actores y al ser públicos los resultados del mismo; (3) potencial transformador al ser la idea de calidad de la democracia la guía de las discusiones.

e) Fortalecimiento de los servicios técnicos e informativos parlamentarios, creando convenios con universidades y centros de investigación que actúen como auxiliares de la labor política institucional, y también como forma de incluir a miembros de la sociedad en la deliberación política. El refuerzo del apoyo de técnicos debe facilitar la rotación en los cargos, sin que ello se traduzca en un poder espurio de los técnicos. La deliberación ciudadana debe contar igualmente con las posibilidades del conocimiento experto.

f) Defensa de la división de poderes que permita a la oposición parlamentaria y a la ciudadanía ejercer las tareas de control y petición de rendición de cuentas al gobierno. Posibilidad de petición de rendición de cuentas también a los partidos de la oposición (que fomente un control responsable del gobierno). Igualmente, todas las instancias de control institucional (de justicia, tributaria y fiscal, electoral, administrativa, anticorrupción, etc.), así como todos los altos cargos de instituciones públicas y semipúblicas deben someterse al escrutinio ciudadano con toda la información y con capacidad de poner en marcha procesos judiciales.

g) Fomento general de la colaboración de las universidades con la sociedad en la articulación de proyectos de democracia participativa.

h) Habilitación de una iniciativa legislativa popular con capacidad real de traducirse en leyes.

i) Establecimiento de organismos de demoscopia participados popularmente y que funcionen con principios de transparencia en el diseño de los cuestionarios y las muestras, en la recolección de datos, en su tratamiento y en su difusión pública.

j) La pluralidad social debe recogerse también en las instituciones representativas, acabando con los sistemas bipartidistas alimentados con mecanismos desiguales (intereses empresariales, uso particular del Estado, influencia en los medios de comunicación, trato financiero privilegiado). Desde organismos internacionales debe facilitarse el apoyo necesario para realizar reformas electorales que permitan la representación de la pluralidad. Apertura de procesos de discusión públicos acerca de las ventajas (e inconvenientes en su caso) de la sustitución del presidencialismo por el parlamentarismo como formas de gobierno.

k) Impulso transformador de partidos políticos y sindicatos, de manera que su condición de aparatos del Estado (financiados principalmente por los presupuestos públicos) se vea complementada con una mayor participación social en su estructura interna, en su ámbito de discusión y decisión y en la exigencia de rendición de cuentas. Los partidos deben articularse como atractores, es decir, estructuras fijas (en la gestión institucional de lo colectivo) pero con una vinculación flexible y abierta en su relación con el entorno, lo que les lleve a una constante transformación, a una oscilación incesante en su organización y tratamiento de la realidad política en relación con la sociedad. Al igual que las nuevas teorías del caos establecen que la relación entre el fondo y la forma de una partícula está ligada a la iteración (repetición) azarosa, la relación de los partidos con la sociedad debe seguir ese patrón no lineal. La vuelta atrás, es decir, el intento de recuperar el escenario monoteísta donde los partidos eran las estructuras políticas únicas, sería, siguiendo con la metáfora utilizada, intentar "meter de nuevo la pasta de dientes dentro del tubo dentífrico". Se trata, por tanto de incorporar a la política la superación de la física newtoniana (marcada de monoteísmo religioso, donde las leyes están fuera de los cuerpos) y sustituirla por formas más avanzadas que entienden que hay un orden íntimo (dentro de los objetos físicos y de los sujetos sociales), enmarañado y complejo, pero que, a cambio, otorga más información y garantiza una supervivencia negada a los cuerpos que construyen un equilibrio estable negando la información que reciben de su entorno. Sólo el aumento de la complejidad permite dar una respuesta no violenta a la exigencia ciudadana de respeto a su particularidad.

l) Debe también garantizarse que el funcionamiento interno de los partidos, y también en el mismo grado de las organizaciones sociales sea democrático. El desarrollo de procesos de primarias (selección de candidatos previa a la presentación de los mismos en unas elecciones) debe ser una obligación incluida en el funcionamiento interno democrático de los mismos. Igualmente, tanto la libre afiliación a partidos políticos como a sindicatos debe formar parte de los derechos ciudadanos esenciales, no suponiendo este hecho ningún tipo de discriminación ni de privilegio. Los sistemas electorales deben incrementar la participación e implicación de los ciudadanos en la elección de sus representantes. También debe hacer una reducción y fijación del gasto de las campañas electorales, evitando que el mayor acceso a recursos cree discriminaciones que desvirtúen el principio un hombre/una mujer, un voto. Debe dársele publicidad a la financiación privada antes de las elecciones. Los cargos de confianza de la administración deberán presentar su *currículum vítae* ante los medios de comunicación.

m) Los programas electorales deben tener sustancia de contratos legales.Asambleas ciudadanas deberán evaluar en el periodo electoral el grado de cumplimiento de las promesas electorales. Los debates entre todos los candidatos electorales deberán ser obligatorios en los medios de comunicación en las franjas de máxima audiencia. Resultados electorales con una participación por debajo de un porcentaje decidido públicamente deberán ser declarados inválidos.

n) Apoyo a todos los procesos contra la impunidad, desde la perspectiva de que la reconciliación pasa por formas previas de restitución. En este sentido, sólo una instancia internacional plenamente legitimada puede tener la capacidad de intervenir en procesos de conflicto interno. Corresponde también a estas instancias internacionales encontrar salida a la situación de los inmigrantes, refugiados y exiliados cuando las instancias nacionales no lo hagan. ^

o) Creación de códigos de conducta ética de los funcionarios (incluida la policía y el ejército) y de los políticos electos. Este código debe recoger sueldos suficientes como contrapartida de una exigencia de estricto cumplimiento de la legalidad y de una sanción agravada en el caso de conductas delictivas. Es necesario un esfuerzo general contra la corrupción, sólo alcanzable llevando la transparencia de personas y cuentas a todos los órdenes sociales: partidos, empresas, gobierno, parlamento, asociaciones, etc. Los políticos electos deberán hacer declaraciones contrastrables y públicas de bienes antes y después de ejercer el cargo. Igualmente, los políticos elegidos deberán comprometerse con el uso de los servicios públicos (educación, sanidad, transporte, etc.). Grupos de ciudadanos elegidos por sorteo, junto a grupos de expertos, deberán evaluar periódica y públicamente a los representantes políticos, siempre con la máxima publicidad.

p) Ayudar a las formas de democracia local y a la creación de redes de gobierno que conecten lo local con lo regional, lo nacional y lo supranacional. Instauración de consejos consultivos ciudadanos en todos los municipios. Estos consejos operan seleccionando por azar a un conjunto de personas que toman decisiones por mayoría o por consenso tras un proceso exhaustivo de información. Estos seleccionados trabajan en grupos, reciben compensación económica por su dedicación exclusiva, tienen toda la información que reclamen, obtienen apoyo externo y formulan resoluciones.También debe fomentarse la gestión ciudadana de

servicios públicos (en ayuntamientos, universidades, empresas públicas, etc.). Se trata de ir de manera paulatina avanzando en el tramo evolutivo (de menor a mayor implicación) “información, consulta, codecisión y cogestión”.

q) Fomentar los referendos y dotarlos de carácter vinculante. Los debates previos a la existencia de referendo deben acompañarse de la financiación suficiente como para que las diferentes opciones puedan ser explicadas correctamente.

r) Por parte de las administraciones públicas deben articularse métodos de consulta ciudadana que tengan como base “una cultura reforzada de consulta y diálogo”, siguiendo el modelo de la consulta realizada por la Comisión Europea respecto de las telecomunicaciones, y dotando de contenido vinculante a las decisiones finales decididas entre las diferentes partes.

s) Creación de redes orientadas a objetivos específicos, donde participen empresas, comunidades, centros de investigación, universidades, colectivos, organismos regionales y locales, asociaciones especializadas e individuos. Iniciativas europeas como el “día sin coche” han seguido ese esquema de funcionamiento.

t) Mayor participación de los expertos invitados por las asociaciones. Creación de fondos a disposición de las asociaciones para invitar a especialistas. Red de especialistas (nacional e internacional) a disposición de los diferentes sectores sociales. Las universidades, además de dedicarse a la docencia y la investigación, deben cumplir con una obligación de información a la sociedad.

u) Asumir las realidades culturales de cada país, y dentro de cada Estado, de las diferentes naciones que puedan estar bajo esa administración, huyendo de generalizaciones que ahoguen las diferencias.

v) Deben permitirse la democratización de los medios de comunicación a través de leyes de acceso que garanticen de manera eficaz el desarrollo de la democracia deliberativa. Lo mismo respecto de la red, que debe estar libre de interferencias políticas y económicas, fomentándose códigos de autorga-nización que han demostrado su eficacia (caso de Wikipedia o Wikileaks).

E: La comarca femenina

Uno de los *epistemicidios* cometidos por la modernidad fue la negación de la mirada sobre el mundo por parte de las mujeres, rebajadas a una condición *natural* que les negaba, en contraposición a la condición *cultural* de los hombres, la categoría de seres inteligentes, maduros y autónomos y, por tanto, las obligaba a una tutela masculina permanente. Las mujeres, más de la mitad de la población mundial, han sido, durante mucho tiempo las grandes olvidadas de la inclusión ciudadana. Como parte de la naturaleza, eran sujetos del *descubrimiento* masculino, de su dominación, sometimiento y uso extremo a voluntad del dominador, al igual que ocurría, siguiendo el mandato moderno de conquista de todos los territorios vírgenes, con todos los espacios donde los *hombres* -los varones- ponían sus pies.

Sólo con la creación de derechos de igualdad y de diferencia vinculados al género, que instauren formas de libertad positiva -es decir, no que toleren o enuncien, sino que ayuden prácticamente a ejercer la libertad- podrá hablarse de democracia, superándose esa idea, propia del lenguaje sexista, que confundió el sufragio universal masculino con el sufragio universal, que ignora que hay formas extremas de dominación y explotación en el hogar y que vinculó la suerte de la mujer a las exigencias de los hombres. Nótese que se plantea el derecho a la igualdad en aquellos aspectos en donde la desigualdad perjudica a las mujeres (derechos civiles, políticos y sociales), y el derecho a la desigualdad allá donde la igualdad, construida sobre la identidad masculina, descaracterizaría a las mujeres (derechos de identidad construidos por, para y desde la condición femenina). No se trata de igualar las mujeres a los hombres ni tampoco que mujeres ocupen puestos de responsabilidad tradicionalmente reservados a los hombres para que se comporten de manera idéntica. Se trata de liberar la mirada femenina en lo que tal mirada signifique, incorporando esa versión del mundo a la tradicional masculina, automutilada al haber hurtado esa necesaria complementariedad.

Pasos para superar ese déficit incluirían los siguientes aspectos:

a) Establecimiento de programas educativos dirigidos a las escuelas y a las comunidades específicamente dirigidos a las niñas y niños para que incorporen y lleven posteriormente a sus familias los contenidos de la igualdad y el respeto debido a las mujeres.

b) Incorporación constitucional de la discriminación positiva de la mujer, así como del derecho a la planificación familiar, a la interrupción del embarazo, al divorcio, a la igualdad salarial, a la defensa efectiva frente a los malos tratos y a ayudas específicas para el cuidado de los hijos.

c) Incorporación paritaria de la mujer en los órganos de decisión y deliberación políticos. Para ello deben ponerse a disposición de las mismas mecanismos de formación adecuada. De la misma manera, deben removerse todos los obstáculos que realmente impidan esa participación igual, considerando el especial lugar ocupado por las mujeres en los ámbitos doméstico y laboral. Articulación de las medidas que permitan a los hombres ocupar en el espacio doméstico las tareas tradicionalmente reservadas a las mujeres (permisos de paternidad, horarios acordes con las responsabilidades familiares, etc.).

d) Apoyo especial al papel de la mujer en el desarrollo económico de los países empobrecidos a través de fórmulas de microcréditos, renta básica, creación de cooperativas, etc.

e) Rearticulación de los tiempos de trabajo asumiéndose la doble condición laboral de las mujeres, esto es, la duplicación de las tareas debido al trabajo doméstico.

f) Vigilancia estricta y sanción del sexismo en la publicidad.

g) Establecimiento de programas públicos de empleo dirigidos concretamente a mujeres que ejerzan la prostitución. Prohibición estricta y persecución de los proxenetas. Prohibición del ejercicio de la prostitución, estableciéndose plazos flexibles para su erradicación vinculados a la creación de empleos alternativos. En un primer momento, la persecución de la prostitución debe ir dirigida a los usuarios y no a las prostitutas. Persecución penal en el país de origen de los usuarios de prostitución infantil en países en desarrollo.

h) Programas permanentes contra los malos tratos y aumento de las sanciones. Articulación de soluciones públicas -casas de acogida, salarios de apoyo, acompañamiento médico y psicológico- que impidan que la denuncia y la salida del hogar del maltratador se convierta en un problema mayor.

i) Hacer hincapié que en todas y cada una de las comarcas señaladas el

50% de los sujetos son mujeres.

F: La comarca intercultural

Uno de los elementos de la globalización tiene que ver con la superación de las realidades estatales (la porosidad de las fronteras) e, incluso, nacionales (la aceleración del mestizaje), con la emigración masiva y con el reconocimiento de la identidad como un factor de arraigo social de gran importancia. Está, además, el problema no resuelto de los pueblos sin Estado (algo especialmente problemático donde existen, como en Bolivia, Ecuador y Perú, pueblos indígenas que son una nación en tres Estados). Ignorar la necesidad de superar algunos aspectos ligados a los Estados nacionales, así como desconsiderar la realidad de la convivencia entre culturas diferentes no es sino crear formas de neocolonialismo incompatibles con la democracia. La cultura, como hemos visto, tiene que ver con la construcción de *remedios simbólicos* al hecho incontrovertible de la muerte, y de ahí que genere comportamientos tan irracionales. La lengua, la religión, las tradiciones, los vestidos, las fiestas, la elaboración de la comida son la memoria de la supervivencia de los pueblos, son el salvoconducto consciente o inconsciente para el *más allá,* la garantía de que se forma parte de algo que no se va a acabar. Esto genera los mayores problemas, pero también otorga las mayores oportunidades. Si por un lado nadie está dispuesto a negociar esos lugares esenciales en donde se rebaja la incertidumbre y la angustia, es más fácil compartirlos si se entiende que no son sino formas diferentes de una misma intención.

Por otro lado, la mercantilización de la cultura, convertida en un uso consumista más, rebaja la condición de constructora de cemento social que le corresponde, al tiempo que opera una suerte de *MacDonalización* del mundo, especialmente en lo tocante a referentes de consumo cultural (cine, moda, música, comida, fiestas). Esta *MacDonalización* descaracteriza a los pueblos, generando dificultades para crear una subjetividad propia, un reconocimiento conveniente de quién se es, el reflejo de la identidad en los productos culturales con que se opera. En definitiva, rebaja los lazos sociales, fragmenta, condena a los pueblos al desarraigo, construyendo uniones débiles de individuos apenas entrelazados por el encuentro mercantilizado en el ámbito de la oferta y la demanda. De ahí a que las sociedades pierdan su condición de espacio del amor y la reciprocidad (eso es lo que significa compartir una identidad y una moral) hay un paso, de manera que las ciudades se convierten en “junglas de

asfalto" donde las reglas de la convivencia vuelven a ser las de la violencia.

Para reconstruir la cultura desde las nuevas realidades de crisis y necesaria superación de la modernidad, el Estado y el capitalismo, se deben considerar los siguientes aspectos:

a) Reubicación de la reflexión cultural en el centro de la formación escolar. Esto permitirá prestar más atención a la historia nacional y mundial, la historia del arte, la filosofía y la literatura, e incorporar a los currículos escolares la historia y la cultura de aquellos colectivos de inmigrantes que ya forman parte de esos países de acogida.

b) Los medios de comunicación deben ejercer un papel esencial al respecto en al menos tres ámbitos: comunicar noticias positivas de esas comunidades (no, como viene siendo el caso, informaciones estrictamente negativas que estigmatizan); dar la palabra a los propios colectivos para que se expresen, al tiempo que se normalice su presencia (evitar su "guetiza-ción"), por ejemplo con su participación como locutores en los informativos o en otros espacios de realidad o ficción; utilizar formas amables para la convivencia cultural (programación de cine de otros países, jornadas gastronómicas, sensibilización para compartir fiestas - incorporar como propias otras celebraciones como está ocurriendo con Halloween o Papá Noel, pero no limitarlas, como es el caso, a excusas para el consumo; facilitar los viajes turísticos o culturales a países de inmigración).

c) Incorporación de inmigrantes en la deliberación y solución de todos aquellos problemas que les afectan.

d) Establecer fórmulas de democracia global donde se busque la construcción de una opinión pública supranacional y se respeten los principios de deliberación y decisión.

e) Fomento de formas de integración regional guiadas por la corresponsabilidad política y económica entre los diferentes países y no por la creación de mercados libres que sólo beneficien a los miembros más poderosos. La integración regional es un paso concreto de transformación que cumple los requisitos de concretar la igualdad (frente al presupuesto liberal de una ciudadanía universal que es inalcanzable y se hace sobre la base de la homogeneización occidental), y asumen que la creación de esa igualdad, que implica desigualdades (por ejemplo, para acercar a los beneficios de la vida social a los que están fuera de los mismos), se puede llevar a cabo, algo imposible, en el corto plazo, en el ámbito universal.

f) Impulso cultural a la creación de opiniones públicas regionales (europea, latinoamericana, mediterránea, africana, etc.) que trasladen a amplias zonas el referente de reciprocidad y confianza tradicionalmente reducido a los espacios nacionales. Son pasos previos para la construcción de la internacional de la esperanza (Asamblea Mundial contra el Neoliberalismo y por la Humanidad). La creación de partidos políticos regionales, unidos por la ideología y no por la filiación nacional, serán la piedra de toque del avance de este tipo de procesos y también de sus dificultades (de hecho, sólo existen, y todavía de manera débil para la Unión Europea).

g) Desde esas opiniones públicas regionales, impulso a la creación de una ciudadanía mundial que prime lo que los seres humanos comparten y minimice lo que les separa. Naciones Unidas debe impulsar la UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) en esta dirección, terminando con el monopolio cultural de los países del norte.

h) Reconocimiento constitucional de la realidad plurinacional de los países con presencia de razas diferentes, bien por origen, bien por emigración (en este caso, búsqueda de fórmulas de interculturalidad que faciliten la convivencia).

G: La comarca obrera

Allí donde antaño el templo o la iglesia podía usarse como imagen para reflejar la época, a partir del siglo XIX la fábrica vino a sustituir la gloria del templo por el culto anónimo al trabajo. Mientras el templo, al fin y al cabo, pertenecía a la comunidad, la fábrica pertenece al propietario, que logra una situación de superioridad no por ningún tipo de cualidad moral superior -como podía tener el sacerdote-, sino por su habilidad para apropiarse de parte del trabajo de los operarios que le sirven en ese espacio físico. El sistema capitalista, como venimos argumentando, asentó una lógica imparable desde sus engranajes, incapaz de ser detenida desde sus propios presupuestos pese a la evidencia de conducir a la catástrofe:

Una empresa capitalista crece y destruye lo que se le resiste. Necesita transformar y asimilar todo lo que encuentra en su camino: tarde o temprano la totalidad de la fuerza disponible entrará a formar parte de su mecanismo. La fábrica somete las fuerzas a su medida, proletarios, representantes, administradores, técnicos: pero ignora a los hombres todo lo posible. Ningún afecto comunicativo liga a aquellos que están presos en sus engranajes: una empresa se mueve por una codicia sin pasión, emplea un trabajo sin entusiasmo, no reconoce más Dios que su crecimiento. En las épocas de prosperidad, el trabajo no aprovecha para nada el exceso del beneficio. Pero si el beneficio desciende, el empresario abandona al asalariado: a falta de fines gloriosos -exactamente, a falta de fines *humanos*- los hombres no pueden reconocerse solidarios, no subsiste entre los hombres más que la codicia por los bienes, que les separa. La caridad sólo es un remedio paródico para esta separación, no es más que una

comedia de solidaridad.

Una sociedad industrial es una muchedumbre compuesta *de existencias aisladas.* El aspecto mismo de la vida cambia completamente: en vez de ciudades orgullosas, que reflejan el cielo y la tierra en su forma, tenemos ciudades anodinas sepultadas en barrios de una tristeza que parte el corazón. La prosperidad deprimente y la violencia de la pobreza coinciden.[5]

Sigue siendo cierto que la explotación es todavía el elemento esencial de la dominación capitalista, por mucho que denominaciones como *sociedad de la información,* que incorporan realidades que requieren una nueva conceptualización, pretendan crear la ensoñación de que es posible un capitalismo sin trabajadores (que a la larga supondría un capitalismo también sin consumidores). *Trabajo material* ayer y hoy *trabajo inmaterial.* Pero trabajo. Aún siendo cierto que continentes enteros pueden quedar fuera de la ley del valor (la ley que somete todo a la condición de mercancía privada, incluido el trabajo, cuyo precio queda marcado por el cruce entre la oferta y la demanda), el trabajo sigue siendo la categoría que construye la *contradicción principal* de nuestras sociedades. Esto no debe hacernos caer en simplificaciones. El trabajo es la contradicción esencial, pero no construye ya la identidad única ni articula un sujeto homogéneo reducible a su condición de creador de plusvalía. En las sociedades complejas, como se viene analizando, ya no valen las relaciones lineales. Para no perderse de vista los cambios y las permanencias, las formas de dominación tienen que ser reconceptualizadas y representadas bajo los ojos múltiples de la actualidad. Recordemos que en los cambios que están teniendo lugar en varias partes del planeta (América Latina de manera obvia, pero también Irán, Iraq, Palestina, Líbano, Sudáfrica, Nigeria) se incorporan respuestas que ya no se limitan a solventar los problemas económicos generados por el liberalismo, usando para ello recetas económicas tradicionales. Las respuestas son integrales, y la rearticulación, además de económica, va a ser cultural, política, normativa, en nuevas formas que incorporan la complejidad. Como haría el cubismo con un cuadro clásico. Aunque resulte, de entrada, más fácil entender un cuadro clásico.

Pero tampoco sería cierto lo contrario, esto es, afirmar que el mundo laboral es *un problema más,* al lado de las demás contradicciones marcadas por la época. Es por ello que es necesario impulsar un nuevo *internacionalismo obrero,* una nueva relación entre los trabajadores que incluya a los que no tienen trabajo y a los que, sin ser asalariados, gozan de malas condiciones de vida. Los sindicatos, que durante la última fase de la modernidad fueron, al lado de los partidos políticos, los principales actores sociales, deben hoy replantear muchas de sus tácticas y de sus

estrategias, incorporando la nueva realidad laboral y asumiendo la contradicción que marca el freno ecológico al productivismo sin fin, una de las principales banderas que debiera enarbolar el nuevo sindicalismo.

Las siguientes propuestas, presentadas no sin ironía como un *catecismo para la reconstrucción sindical,* marcan algunas posibles líneas de actuación:[6]

1. No buscarás respuestas meramente económicas a la devastación neoliberal. La reconstrucción del mundo laboral pasa por reconstruir al tiempo una nueva identidad cultural que refuerce el "nosotros" del colectivo, nuevas formas de reciprocidad que generen confianza en el grupo, nuevas formas de orientación política del futuro que permitan enfrentar los embates de otras propuestas de futuro excluyentes. Reinventar la economía, la cultura, la política y el sistema normativo forman parte de la misma reconstrucción del derecho al trabajo como el principal derecho colectivo de los seres humanos (la base para la garantía del resto). Por tanto, es esencial que la reflexión obrera ponga en el centro de su debate la necesidad de construir un lenguaje propio que le devuelva la identidad perdida en el viaje inflexible del capitalismo, la modernidad y el estatismo.

2. No sustituirás derechos por actos de caridad. Mientras la caridad es voluntaria y sólo dignifica a quien la entrega, los derechos forman parte de un logro social que los hace obligatorios, otorgando dignidad a quien los disfruta. En tiempos de integrismo religioso en Oriente y Occidente, acompañados del desmantelamiento del contrato social, la caridad debilita al derecho, justifica a los poderosos y disciplina a los trabajadores.

3. Exigirás el alivio de la deuda externa, pues su pago, además de inmoral por haberse ya realizado varias veces y por tratarse de una deuda contraída por gobernantes ilegítimos, impide el desarrollo económico y se transforma en deuda social en el continente latinoamericano. La deuda externa dificulta fuertemente la creación de un mundo laboral digno en América Latina.

4. Reclamarás un acceso justo a los mercados mundiales, especialmente agrícolas, pues es ahí donde reside buena parte del atraso económico de las sociedades empobrecidas. Y para ello, definirás posiciones críticas en la Organización Mundial del Comercio, consciente de que los ámbitos globales siempre terminan por concretarse en los espacios locales.

5.Apremiarás el libre y urgente acceso a los fármacos necesarios para paliar las enfermedades que asolan a los países empobrecidos y que frenan su desarrollo. Para ello, frente a las presiones de las farmacéuticas, exigirás la creación de medicamentos genéricos, sobre la base de que la salud no es un negocio.

6.A la petición de "pensar global, actuar local" añadirás "pensar local actuar global". De esta manera, harás parte a los trabajadores y sindicatos de otros países de tus reivindicaciones por la universalización del trabajo, de los derechos sociales y la transferencia de tecnología. La globali-zación de las resistencias deberá formar parte de la estrategia de los sindicatos en cualquier lugar del mundo.

7. Impulsarás integraciones regionales que vayan más allá de la creación de amplios

mercados, dotando a la nueva construcción de un contenido político que equipare entre los países integrantes los máximos derechos de ciudadanía existentes.

8. Incorporarás la sustentabilidad y el respeto al medio ambiente como un elemento esencial de los derechos laborales, entendiendo que el deterioro ecológico es uno de los rasgos más terribles y duraderos del empobrecimiento tanto de los trabajadores de hoy como de las futuras generaciones.

9. Reformarás las instituciones mundiales multilaterales democratizándolas, de manera que se revierta su actual condición de consejos de administración donde se defienden los intereses conjuntos de las elites globales.

10. Conjuntarás tus esfuerzos con los de los movimientos sociales, entendiendo que la suma de las reivindicaciones que reclaman los movimientos construyen el mapa de la emancipación social en la cual también está implicado el movimiento sindical. Pondrás en marcha una labor de traducción, de manera que las luchas sindicales sean entendidas por todos los movimientos sociales. Al tiempo, ayudarás, apoyándote en tu mayor capacidad estructural, a que los movimientos sociales activen igualmente esa necesidad de traducción de su parcela para que el hilo rojo que atraviesa a todos los movimientos sociales sea entendido en cada una de sus partes.

11. Utilizarás tu fuerza como ciudadano-consumidor para democratizar la oferta de bienes y servicios tanto públicos como privados y para reclamar el cumplimiento de los derechos sociales. En el ámbito privado, la presión tendrá lugar reduciéndose las ventas de las empresas con comportamientos antisociales. En el ámbito público, reforzándose la idea de ciudadano frente a la de cliente que particulariza la relación de las personas con la administración.

12. Reinventarás una nueva forma de nacionalismo solidario que construya cemento social y evite los ataques de los grupos compactos que se benefician de la porosidad de las fronteras en la mundialización. La nueva conciencia comunitaria, apoyada en una idea de nación solidaria, reinventará la polis y, por tanto, la política que la mundialización ha debilitado con los ataques al Estado nacional.

13. Recuperarás de tu pasado la memoria de las luchas que construyeron caminos democratizadores. Al igual que las luchas de hoy son los derechos de mañana, las luchas de ayer son los derechos de hoy. En el recuerdo de esas luchas emancipadoras se encontrarán razones y ejemplos para alimentar las emancipaciones que deben impulsarse en cada presente.

14. Reclamarás en la sociedad un fuerte comportamiento democrático y pondrás en marcha dentro del sindicato las mismas exigencias que reclamas en el ámbito social. De esta manera, el sindicato será un ejemplo del imperio de la ley (las normas se aplican de manera idéntica a todos los miembros del sindicato, desde la secretaría general al más reciente afiliado); de la separación entre lo privado y lo público (que evitan uso particular de fondos que son colectivos y que ponen freno al caudillismo y al clientelismo); y de la rendición de cuentas horizontal (no vertical, ligada a los procesos electorales, sino realizada día a día por todos los miembros de la colectividad. El acceso democrático a la información y, por

tanto, a los medios de comunicación, es un requisito de este impulso ciudadano). La reclamación de democracia en la sociedad por parte de los sindicatos no será creíble si no se aplica dentro de sus propias estructuras.

15. Integrarás la labor sindical dentro de Federaciones y Confederaciones donde será posible desarrollar un trabajo político imposibilitado desde estructuras individuales incluso cuando se goza de posiciones de fuerza. No confundirás la tarea de defensa política de los trabajadores realizada desde el sindicato con las tareas propias de un partido político, por mucho que la crisis de las formaciones políticas de izquierda invite a dar este salto. El lugar del sindicato es diferente del lugar del partido y la cohesión que se posee como sindicato puede debilitarse cuando se articula como formación que concurre a unas elecciones en competición con otras fuerzas. Y otro tanto ocurre con una excesiva vinculación a cualquier gobierno, que termina paralizando al sindicato, devorado por un aparato mayor una vez que se le han abierto las puertas para ello.

16. No confundirás los argumentos técnicos con los argumentos políticos.

Para ello, te dotarás de cualificación técnica y de clarificación ideológica, pudiendo identificar la condición política, enmascarada técnicamente, de los discursos privatizadores, desreguladores y flexibilizadores. Desenmascararás la falsedad de los tres argumentos recurrentes del pensamiento conservador y reaccionario para frenar los cambios: no se puede hacer nada; se van a empeorar las cosas; se van a poner en peligro otros logros. El repaso histórico demuestra la mentira de estos argumentos. En última instancia, cuando la inteligencia se vea paralizada por la hegemonía del pensamiento único, aplicar el "no sabía que era imposible, fue y lo hizo" como motor de las transformaciones. Se trata de recordar la propuesta gramsciana: "Frente al pesimismo de la inteligencia, el optimismo de la voluntad", o la del venezolano Simón Rodríguez: "Inventamos o erramos".

17. Convertirás al sindicato en poeta, con la capacidad de reinventar los conceptos que explican la explotación y la lucha por la dignidad, haciéndose además un esfuerzo extra para recrear con nuevas palabras los viejos problemas de manera que se permita la incorporación de las nuevas generaciones a una pelea que se les hace vieja y rancia por el mero lenguaje. Para ello, dotarás a las estructuras sindicales de poderosos gabinetes de estudios que contrarresten los esfuerzos redenominadores de los "tanques de pensamiento" conservadores, que terminan convirtiendo a los muertos en daños colaterales y a la corrupción en reasignación particular de partidas presupuestarias, al tiempo que exige a los sindicatos hacer propio el de la competitividad, la flexibilidad y el ajuste.

18. Recuperarás el lugar en la sociedad civil que abandonaron los sindicatos cuando pasaron a ser parte del Estado. Para ello, te marcarás la misión de remoralizar al Estado, convirtiéndolo en eficiente garante de los intereses colectivos e impulsor de los derechos sociales. Al tiempo, devolverás al mercado al lugar de mero instrumento al servicio de la comunidad que le corresponde en una sociedad democrática.

19. Pondrás en el corazón de tu esencia sindical la lucha contra las desigualdades de clase, de raza y de género, ayudando a terminar con la prehistoria del género humano. Al tiempo, incorporarás todas aquellas reclamaciones sociales que tengan como principio la defensa

de un derecho o de una diferencia que creen igualdad o eviten la pérdida de identidad, siempre dentro de un compromiso dialogado con la felicidad colectiva.

20. Sabrás y harás saber, desde el compromiso sindical, que participar, ese trabajar de más, constituye una de las más hermosas obligaciones sociales; en concreto, la obligación de devolver parte de lo que la sociedad nos entrega, una de las formas del mandato de transformar (mejorar), que es lo que nos hace humanos y nos da sentido.

H: La comarca endeudada[7]

Buena parte del discurso sobre nuevas formas de participación política se convierten en retórica de no solventarse previamente el problema de la deuda externa, el principal factor que impide el desarrollo de buena parte del mundo empobrecido y principal responsable de lo que se conoce como *deuda social.* La deuda social es un problema en buena medida *epistemológico,* es decir, es un problema ligado estrechamente al entendimiento de lo que la deuda sea. Sólo una vez entendido esto, es decir, una vez que se hayan planteado las preguntas de si no estará ya pagada, de qué parte de ella es legítima y cuál ilegítima, de qué freno supone para el desarrollo de los pueblos o de qué sentido tiene seguir pagando riqueza a los ricos a cambio de perpetuar la pobreza de los pobres, podrá avanzarse en este enquistado problema.

La ciencia social, y en especial la ciencia económica, no ha elaborado significantes para entender el dolor. Hay decisiones económicas inhumanas que tienen carta de naturaleza sólo porque no se han elaborado como dolorosas. Y no puede despreciarse, como se ha dicho, el poder de las palabras. Cuando el nazismo llamaba a los judíos *unmenschen* estaban abriendo paso a su exterminio. Igual que ahora cuando se llama al indígena que protesta *narcosindicalista*, al palestino, liba-nés o al iraquí que se defiende *terrorista* o al pobre que quiere salir de su pobreza *subversivo.* Los pueblos endeudados tienen que rebautizar a la deuda con un nombre que les explique cómo les afecta en su existencia. Sólo así elaborarán su dolor y sólo así podrán, alcanzada la transformación, avanzar en el bienestar social y en la democracia.

La *deuda externa* comparte con la corrupción política un rasgo principal: la impunidad. Sin detenernos más en ello, baste repasar la lista de presidentes juzgados, procesados o perseguidos en América Latina para preguntarse por la legitimidad de la deuda que ellos construyeron (y sin necesidad de recurrir a dictadores tales como Somoza, Galtieri, Videla, Pinochet, etc.): Collor de Mello, Carlos Andrés Pérez, Bucaram, Jorge Serrano Elías, Alfredo Cristiani, Rafael Callejas, Carlos Salinas de Gortari, Ernesto Zedillo, Leonel Fernández, Alberto Fujimori, Hugo Banzer, Carlos Menem, Arnoldo Alemán, Carlos Sánchez de Lozada, Alán Gar-cía...[8]

En conclusión, detrás de la deuda hay: fraude, consistente en simular

deudas inexistentes; malversación de caudales públicos, desviados a particulares; usura, estableciéndose intereses abusivos; extorsión, al imponer condiciones intransigentes; estafa, cobrando una deuda inexistente; violación sistemática de los derechos económicos, sociales y culturales; violación de la dignidad inherente a la persona humana, junto a tratos inhumanos y degradantes; complicidad en dictaduras; genocidio; crímenes contra la humanidad. Y amenazas de hundimiento del mundo si acaso se interrumpiera su pago. Una deuda que condenaba al infierno aquí y en el futuro.

Existe reflexión teórica consistente acerca de algunos aspectos de la deuda externa.[9] Destaquemos los siguientes aspectos:

1. Estados Unidos es el principal deudor mundial.

2. Grandes deudas han sido en el pasado condonadas, como recordó Keynes en 1924 (Alemania, Bélgica, Francia, Italia o la URSS, esto es, países que no tenían mucho miedo de las consecuencias que pudieran tomar sus deudores;[10] [11] o la Indonesia de Suharto, fiel bastión en su anticomunismo o el Egipto de Hosni Mubarak que apoyó la guerra del Golfo por la condonación de la mitad de la deuda).

3. Los más de 1 550 dólares que debe al nacer cada latinoamericano.

4. Cómo lo pagado por intereses supera con creces el monto de la deuda.

5. Los tres planes Marshall con los que América Latina ha financiado al norte (Acosta).

6. El origen inmoral de la misma, esto es, la idea de *deuda odiosa* comprometida al margen de los pueblos y, a menudo, dedicada en parte a la represión de los pueblos que luego han tenido que pagarla (con los rasgos de colaboracionismo y de crédito armamentista; la imposición de mercancías innecesarias o el incumplimiento de los contratos cuya deuda se quiere cobrar).

7. El hecho de que los organismos internacionales, pertenecientes a la ONU, han apoyado regímenes inmorales, como dictaduras o el régimen de Apartheid de Sudáfrica.

8. El carácter ficticio, es decir, de acuerdo fraudulento entre los

acreedores y los supuestos deudores, que en forma de seguros de cambio o transfiriendo la cuenta en el mismo banco a los dirigentes políticos que la contraían se transformaban en beneficios para las elites y deuda para los pueblos (la impunidad era tan alta que nunca pasaba siquiera el dinero por la caja del banco central de los países que asumían la deuda).

9. Los tipos de interés usurario por encima del mercado internacional (multiplicaba por cuatro la media del interés a largo plazo).

10. Cómo el FMI no alertó, incumpliendo sus estatutos, de que los gobiernos se estaban endeudando de manera excesiva e improductiva (al contrario de lo que hace con los gobiernos que se salen del Consenso de Washington) y, posteriormente, socializando costes; y yendo un paso más allá, cómo fueron préstamos concedidos a sabiendas de la corrupción de los gobiernos que las recibían.

11. La enorme transferencia neta de capitales del sur al norte a partir de 1991-92.

12.Y, por último, pero no menos importante, la deuda ecológica, esto es, el deterioro que el norte ha causado en el sur con motivo de su colonización económica.[11]

En definitiva, como dice Alejandro Teitelbaum:

Desde el punto de vista económico-financiero, si se hiciera un estudio actuarial descontando las deudas ficticias, los intereses usurarios, los intereses de los intereses, los gastos y comisiones desproporcionados y la fuga de capitales, se llegaría a la conclusión de que la deuda ha sido totalmente pagada y probablemente se vería que los presuntos deudores son en realidad acreedores según datos del Banco de México y de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 288 000 millones de dólares: más del doble del total de la deuda de hace diez años. Continúa Montemayor.

Esta suma de 288 mil millones de dólares es significativa. Equivale casi al doble del total del gasto público que ejerce el gobierno mexicano en un año. También equivale, de manera aberrante, a 45 por ciento del valor del producto interno bruto (PIB). El lector debe recordar que al término de la segunda guerra mundial el monto de las reparaciones que debía pagar Alemania a los aliados ascendía al 5 por ciento del PIB. El adeudo fue cancelado por los países acreedores, ya que lo consideraron excesivo al

ocasionar la descapitalización de la economía alemana. Pero en el caso de México, el peso del servicio de la deuda llegó a representar 15,2 por ciento del PIB tan sólo en 1982 y en 1990 el de 9 por ciento. El crecimiento de la deuda en los últimos cuatro años ha sido brutal. En diciembre del año 2000 llegó a 36,81 por ciento del PIB; en 2001 ascendió al 37,19 por ciento; en diciembre de 2002 alcanzó 40,21 por ciento, y en el pasado mes de junio rebasaba ya el 43 por ciento. Es muy posible que al finalizar este año el porcentaje rebase 45 por ciento. ¿Por qué México y otros países latinoamericanos han recibido un tratamiento más cruel que el de Alemania como enemigo de guerra? ¿Qué falta cometimos y en qué guerra? Otro ejemplo: el Plan Marshall para reconstrucción de Europa después de la guerra sumó 18 mil millones de dólares para aplicarse en tres años. Un poco más de ese monto pagó México por servicio de la deuda sólo en 1985, y entre 1982 y 1989 desembolsamos 111 mil millones de dólares en pagos de capital e intereses de la deuda externa pública y privada. ¿Esta violencia financiera intenta frenar un peligro mundial? ¿Es resultado de una capitulación?

Al igual que han crecido las alternativas al modelo de globalización neoliberal, hay consenso acerca de las cinco principales vías de solución del problema de la deuda, siempre y cuando se asuma esa *mirada diferente* planteada. Las siete principales respuestas son las siguientes: 12

I: La comarca ecológica (los jardines del decrecimiento)

El delito de *lesa humanidad* es aquel que usurpa la condición esencial de las personas como *homo sapiens.* Cegados por el ansia consumista, vamos construyendo paulatinamente, y no siempre siendo conscientes de ello, un inmenso campo de concentración caracterizado por la degradación de los ecosistemas y la contaminación de la biosfera. Rotas las posibilidades de una relación equilibrada con nuestro entorno, quedamos condenados a ese robo absoluto de nuestra humanidad: el desarraigo, es decir, la ruptura de los lazos sociales y la quiebra de los lazos con el medio ambiente (ejemplificado con el creciente éxodo a grandes ciudades).

En este contexto, no es extraño que la oferta que se hace a la humanidad desde los grandes constructores de desequilibrio sea "viajar a Marte", promesa lejana de un bienestar que con más certeza podríamos construir aquí. Los intentos de devolver la sensatez al planeta a través de la idea de un desarrollo sostenible, lanzada en la Conferencia de Río de 1992, se ha saldado, como una nueva promesa incumplida, con un incremento constante del deterioro medioambiental. "Desarrollo sostenible", hoy sabemos, es también un *oxímoron*, palabras que, pese a su supuesta simpatía, son contrarios que se niegan mutuamente.

El productivismo de la razón moderna, de la lógica capitalista y del impulso estatista está alcanzando su cenit. La generalización de un modelo presentado como exitoso lleva en su seno su más inclemente sepulturero. Ya sabemos que sólo existe un planeta Tierra, mientras que para extender el nivel de consumo occidental a los 6 200 millones de seres humanos harían falta, según diferentes cálculos, entre tres y seis globos terráqueos.[13] Pero, insistimos, solamente existe uno. Por eso, la comarca ecológica atraviesa todas las demás comarcas. Lo *ecológico* significa pensar el todo como una casa común. La fotografía del planeta Tierra desde el Apolo VIII nos devolvió nuestra responsabilidad. Pero el estatismo, la modernidad y el capitalismo tienen una lógica guiada por la inmediatez y la linealidad que, incluso pese la fuerza gráfica de la soledad de la Tierra representada desde el espacio, siguen marcando el rumbo hacia escenarios algo más que preocupantes.

El capitalismo separó a la ciencia de la naturaleza. Hubo que esperar hasta el siglo XX, después de las bombas atómicas lanzadas en Japón contra población civil indefensa, para que los científicos fueran conscientes de que había una responsabilidad en lo que investigaban, para que entendieran que era falso que dejaban su responsabilidad cuando abandonaban el laboratorio. La ciencia, que fue el corazón del movimiento ilustrado a partir del siglo XVII, prometió una emancipación que luego fue hurtada cuando se desligó del respeto a la naturaleza.

El capitalismo hizo de la ciencia una mercancía más, de hecho, con el tiempo, la más importante. La principal responsabilidad de la destrucción de la biosfera está en esa ciencia *irresponsable.* Con la lógica productivista, el medio ambiente no era algo con lo que convivir, sino algo a dominar y someter. Francis Bacon, equiparando naturaleza y mujer, pediría para ambas el mismo comportamiento: dominio, sometimiento, total sujeción.[14]

El capitalismo siempre se ha ajustado por la parte más débil, que siempre ha sido la parte que menos se quejaba. Naturaleza, niños, mujeres, pueblos más débiles, inmigrantes, esclavos, generaciones futuras son los que han garantizado que unas elites vivieran comparativamente sin esfuerzo. Pero hoy la naturaleza ha empezado a quejarse. El primer mundo ha agotado las reservas naturales, la bio-diversidad y ha puesto sus ojos en los países del Tercer Mundo que aún mantienen esa reserva de naturaleza.[15]

Por eso, el *principio de precaución* es obligatorio: si no se sabe el efecto de alguna novedad, lo único inteligente es no usarla. La naturaleza, insistimos, ha negado su condición de *infante* (el que no fona) y, en busca de su

madurez, ha empezado a quejarse. El mero productivismo en el que pensó el socialismo en los siglos XIX y XX ya no es válido. Si bien el deterioro de la naturaleza ha sido un hecho generalizado (afectó de manera importante en el este de Europa o en África, pero terminó llamando directamente a las puertas del mundo desarrollado con la catástrofe del *Prestige* en España o el vertido de BP en el Golfo de México), es importante resaltar que existe un conflicto de fondo entre ecología y capitalismo. Esto se ve claramente en el hecho de que pese a la conciencia desarrollada y todas las políticas medioambientales puestas en marcha, especialmente en el mundo desarrollado, la devastación continúa. Necesariamente, el problema tiene que estar en otra parte. Como venimos desarrollando, esa clave hay que encontrarla en el propio capitalismo y en la lógica productivista de la modernidad. Valores de uso frente a valores de cambio; el ritmo expansivo del capital frente a la condición finita del planeta; la finitud del ser humano y su *multiplicación,* gracias a la publicidad, como *consumidor* voraz que gasta lo que no necesita; la rapidez del consumo de la energía frente a los siglos necesarios para su creación; la fragmentación individual frente a la complejidad global; la racionalidad industrial frente a la racionalidad a largo plazo; el ciclo del capital frente al ciclo de la Tierra; la acumulación privada frente al interés colectivo son todos elementos que, como han planteado relevantes ecologistas y académicos, hacen incompatibles estas dos lógicas.[16]

Pero además, el capitalismo tiene también sus ciclos, acelerados por su propia miopía. Al verse siempre forzado a acelerar sus ritmos, cada poco tiempo deviene una catástrofe, que es la forma que tiene el capitalismo de eliminar sus "residuos": se hunden los mercados, crece el desempleo, las mercancías no se venden y muchos seres humanos pagan un tremendo precio en ese ajuste. Con la globaliza-ción neoliberal estos procesos se han agravado. No se trata de un proceso que acorta el mundo porque elimina las fronteras: lo acorta porque, con su capacidad de devastación, cada vez deja menos mundo. La naturaleza tiene sabiduría (la certeza de millones de años), y, además, no necesita al ser humano. El capitalismo es eficiente, pero tampoco necesita a los que no le son funcionales.

En definitiva, si la propuesta emancipadora de los siglos anteriores buscaba que la mano de obra dejara de ser una mercancía, el siglo XXI incorpora la estrella de la sustentabilidad (por otro lado, un principio tan femenino) a su bandera. La naturaleza, es urgente reconocerlo, no es una mercancía. Si la

democracia del siglo XX manejó la tesis de la abundancia, la democracia del siglo XXI trabajará con la tesis de la mesura. Esta nueva concepción de la democracia reclama una nueva cultura que incorpore la frugalidad, un menor consumo de energía en todos sus aspectos, el uso de fuentes de energía no contaminantes, mayor austeridad en definitiva. Y piensa con prudencia el desarrollo tecnológico existente, pues ha sido impulsado con una lógica que se ha demostrado dañina para la supervivencia de la humanidad. Si la ciencia no es neutral, su desarrollo tampoco lo ha sido. Sospechar de la ciencia (no negarla, como se desearía que se dijera por parte del discurso productivista para así mejor descalificar la propuesta alternativa) con el ánimo de deconstruirla, hacerla humilde y luego recuperarla para el anhelo ilustrado de la emancipación.

Es en este contexto donde se convierten en requisitos urgentes para la creación de una *agroecología* aspectos tales como: la recuperación y la preservación de la biodiversidad, la concepción integral del suelo y del agua; la recuperación de las semillas autóctonas (y la creación de bancos de semillas); el uso de abonos orgánicos y fertilizantes biológicos; el manejo integrado de plagas y enfermedades; la rotación de cultivos; la reducción de la labranza y uso de tracción animal.17

Bajar otra vez al ser humano a la altura de la tierra. Nuestra palabra *mundo* significa el conjunto de todas las cosas y personas. De todas. La palabra *world* proviene de *verr* (hombre) y *old* (tiempo). No puede ser ni un tiempo de bestias ni un tiempo de dioses, pues ambas son falsas. En ambos existe un exceso o un déficit de sentido que en nada ayudan ni a una buena vida ni a la supervivencia. Pero sí podemos orientar la existencia hacia formas de vida buena. Vivimos en sociedad para *morirnos menos.* La sociedad ordenada es la que lucha constantemente contra la entropía del mundo, contra el reloj implacable que enfría y degrada las cosas vivas. La que inyecta información que actúa como *neguentropía* con el ánimo de enfrentar la inexorabilidad del tiempo.

1

Boaventura de Sousa Santos, “La caída del *Ángelus Novus;* más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones”, en Boaventura de Sousa Santos, *op. cit., El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política.*

2

Queremos insistir en las escasas expectativas, desde un punto de vista analítico, que despertaba la nueva presidencia norteamericana que sustituyó al deslegitimado Gobierno de George W. Bush. Es evidente que las promesas del cierre de Guantánamo, la mayor apertura hacia Cuba o Venezuela, la petición de responsabilidades al Gobierno anterior -incluso de tipo penal-, un mayor diálogo en Oriente Medio o el cese del otorgamiento de impunidad a Israel eran medidas de gran calado y ayudaban a la emancipación. Pero la magnitud de los problemas en curso -donde quizá el más grave, el deterioro medioambiental, no puede solventarse con una renovación de la industria en una dirección menos contaminante-, sólo pueden resolverse con una acción colectiva que porte ese ánimo de cambio. Y para ello, es necesario también un discurso sencillo que exprese la necesidad de cambios tan complejos y articule una suerte de escenario de futuro. Las dificultades del Gobierno de Obama para poner en marcha una seguridad social financiada públicamente, y la reacción corporativa que desató durante 2010, vinieron a confirmar la sospecha de que no es posible consolidar cambios sociales estructurales progresistas sin una acción colectiva que vaya más allá de lo electoral (algo más sencillo en el caso de cambios conservadores, al gozar los grupos de poder de una mayor *masa crítica* -no por el tamaño sino por su eficacia- con capacidad de usar la selectividad estratégica del Estado en su beneficio). La emergencia del *Tea Party* es una constatación de esta diferencia.

3

Este programa de crítica y reconstrucción de la política sigue una senda de análisis que bebe de la crítica de la razón y la consideración histórica de la misma realizada por Kant; continúa con Hegel y su reflexión sobre la lógica del pensamiento camino de la libertad; es bajada a su materialidad y elaborada para el conflicto por Marx; eleva la sospecha a categoría filosófica con Nietzsche; fue complejizada como desarrollo del racionalismo occidental por Weber y como lucha por la hegemonía por Gramsci; se ayudó en Carl Schmitt para entender la ficción del liberalismo y la colonización de la política por la economía; tuvo su primera gran síntesis con la Escuela de Frankfurt (Benjamin, Adorno, Horkheimer), donde se sentaron las bases para cuestionar la idea simple de progreso; fue reelaborada como necesidad de cuestionamiento histórico de la razón y de deconstrucción de los conceptos por Foucault; se pensó a sí misma desde fuera gracias al feminismo (Pateman, Young) y a los estudios culturales realizados desde culturas sometidas (Fanon, Quijano, Fals Borda, Mignolo, Coronil); reconstruyó al sujeto y lanzó una señal de urgencia con el ecologismo (Bookchin, Dobson, Club de Roma); y recibió una nueva síntesis crítica y orientada hacia una reinvención del Estado, la democracia y la manera de pensar con la obra de Boaventura de Sousa Santos. Por supuesto que hay muchos más autores de por medio, pero en esta secuencia, entendemos, se puede construir un sólido esqueleto con el que sostener la crítica y reconstrucción de la política planteada.

4

Se ha avanzado mucho en el estudio de estas interrelaciones gracias a los casos de Kerala y de Bengala del Este, en la India. La participación, impulsada desde el Estado, ha ejemplificado esa voluntad de empoderamiento ciudadano (realmente nunca se debilita el

Estado, pues con el empo-deramiento se está reforzando lo público, que cuando así lo desee puede concentrar su voluntad en el Estado, por ejemplo en unas elecciones o en la gestión de las grandes decisiones políticas iniciales). La reforma agraria impulsada en estas zonas hindúes quitó poder a los terratenientes y evitó que éstos pudieran controlar el poder local al poseer la ciudadanía mayor conciencia y responsabilidad: Pranab Bardhan, "Democracia local y gobernanza", en: *Instituciones y desarrollo,* Barcelona, n. 16, vol. 1, febrero, 2005.

5

Georges Bataille, *El límite de lo útil,* Madrid, Losada, 2005, p. 50.

6

Estas medidas fueron defendidas en 2004 en el curso "El sindicalismo en el siglo XX", que dirigí en México D.F. a petición de diferentes sindicatos que buscaban posición ante las reformas del seguro social impulsadas por el Gobierno del presidente Fox. Las presenté irónicamente como "Veinte mandamientos para democratizar el sindicalismo en la mundialización", a sabiendas de que ya no pueden existir catecismos. El impulso originario de creación de sindicatos en México partió del Estado, de manera que durante decenios fueron correas de transmisión del partido en el Gobierno (PRI). Sólo cuando empezaron a librarse de esa tutela pudieron empezar a reconstruir un sindicalismo más atento a las necesidades de los trabajadores. Sin embargo, las inercias de siete décadas aún pesan. Esto es válido para todos aquellos países donde los sindicatos se integraron de una forma u otra en el Estado (es igualmente evidente en el caso de Venezuela, donde la Central de Trabajadores de Venezuela incluso participó en el golpe de Estado contra Hugo Chávez que puso en el poder durante dos días al que era el presidente de la patronal, Carmona Estanga). O en el caso de los principales sindicatos europeos, que apoyaron una Constitución europea que suprimía el derecho al trabajo y lo sustituía por el derecho a buscar trabajo. Por el contrario, en aquellos lugares donde el sindicalismo no se integró en la cartelización (por ejemplo, Bolivia), éste mantuvo una identidad válida para impulsar las transformaciones al lado de otros movimientos sociales.

7

Estas reflexiones fueron presentadas y discutidas en la IV y V Cumbre sobre Deuda Social Latinoamericana, organizadas por el Parlamento latinoamericano y celebradas en Venezuela en 2004 y 2005. Aunque las reflexiones son válidas para todos los países endeudados, el foco de atención está en ese continente.

8

Esto no implica, ni mucho menos, que Europa o Estados Unidos estén exentos de corrupción. Baste comprobar, sin ánimo exhaustivo, las dificultades judiciales de los Gobiernos de Jacques Chirac en Francia, de Silvio Berlusconi en Italia, de José Manuel Durao Barroso en Portugal, de Felipe González en España, Jean Luc Dehaene o Wilfried Martens en Bélgica, etc. Corrupción generalizada también en otros ámbitos, como es el del

deporte (fútbol, ciclismo, Fórmula 1). Como se ha planteado anteriormente, el comportamiento de los Gobiernos de George W. Bush devolvió a la reflexión politológica la discusión acerca del Estado como superestructura al servicio de los intereses de las elites globalizadas, ahora reforzadas desde un militarismo al servicio del imperialismo. Puede consultarse Michael Mann, *El imperio incoherente. Estados Unidos y el nuevo orden internacional,* Madrid, Paidós, 2004.

9

Sin ánimo alguno de desbordar con títulos, baste mencionar cuatro trabajos que resumen el estado de la cuestión: Jaime Atienza, *La deuda externa del mundo en desarrollo. Teoría, realidad y alternativas,* Madrid, Akal, 2002; Eric Toussaint, *La bolsa o la vida,* Bilbao, Talasa, 2000; Óscar Ugar-teche, *Presente con historia. Teoría y realidad de la deuda externa en el mundo,* Lima, Sur, 2001; José Antonio Alonso (comp.), *El futuro de la deuda externa,* Catarata, Madrid, 2003.

10

¿Cómo es posible que Alemania, tras el Holocausto, viera condonada su deuda y sin embargo América Latina esté condenada a pagar hasta el fin de los tiempos? Quizá porque Alemania era Europa, porque tenía un papel asignado durante la guerra fría y porque su desarrollo industrial era importante para el desarrollo del resto del continente.

11

La deuda ecológica fue discutida en la reunión de 2001 del Parlamento latinoamericano sobre Deuda Social. Las principales conclusiones respecto de la deuda ecológica serían las siguientes: (1) por

12

Cancelación de la deuda por parte de los países acreedores.

2. Creación de un Tribunal internacional de Arbitraje (no de insolvencia) para la deuda externa que juzgue la legitimidad de la misma y permita anular el pago de aquella deuda que impide el desarrollo de los pueblos (este tribunal debe constituirse como institución imparcial donde estén representados no sólo los gobiernos de los países deudores y acreedores, sino también representantes de la sociedad de ambos países).

3. Declaración de la deuda externa como *deuda odiosa,* esto es, contraída de manera ilegítima y por lo tanto, no pagable; en una dirección similar, reclamar la cláusula *rebus sic stantibus,* esto es, plantear el cambio de las condiciones en que fue contraída y proclamar su extrema onerosidad, que la invalidaría.

13

Son los diferentes estudios sobre la huella ecológica, que miden el impacto de nuestro gasto energético (agua, electricidad y combustibles fósiles) directo e indirecto, esto es, el que consumimos directamente de nuestro entorno como el que necesita ser importado de otros lugares. Véase [En línea]: http://www.earthday.net/footprint.

14

Repárese en que uno de los principales problemas ecológicos, el generado por el crecimiento demográfico, sólo es frenable democráticamente permitiendo a las mujeres un mayor control sobre su cuerpo, lo que a su vez reclama una mayor igualdad. En el siglo XX la población mundial se multiplicó por cuatro (de 1 600 millones a 6 000 millones).

15

Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres,* Madrid, Trotta, 1996.

16

Jorge Riechmann, *op. cit, Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención,* Madrid, Catarata, 2006.

17

Carlos Lanz, *Tesis programática del socialismo revolucionario,* Caracas, CVG, 2006.

Siguiendo a Jorge Riechmann, podemos resumir los aspectos urgentes e ineludibles que pertenecen a la comarca que, por su propia condición esencialmente terrenal, atraviesa el resto de las *comarcas* del territorio emancipatorio que aquí se propone:[1]

Criterios de sustentabilidad ecológica

1. Principio de irreversibilidad cero: es decir, reducir a cero las intervenciones acumulativas (que rompen el ciclo natural al añadir sustancias que impiden cerrar la cadena) y los daños irreversibles.

2. Principio de la recolección sostenible: las tasas de recolección de los recursos renovables debe ser igual a las tasas de regeneración de estos recursos.

3. Principio del vaciado sostenible: sólo es sostenible la explotación de recursos naturales no renovables cuando su tasa de vaciado sea igual a la tasa de creación de sustitutos renovables.

4. Principio de emisión sostenible: las tasas de emisión de residuos deben ser iguales a las capacidades naturales de asimilación de los ecosistemas a los que se emiten esos residuos (lo cual implica emisión cero de residuos no biodegradables).

#
¿ADÓNDE PODEMOS IR? 301
5. Principio de selección sostenible de tecnologías: han de favorecerse las tecnologías que aumenten la productividad de los recursos (el volumen de valor extraído por unidad de recurso) frente a las tecnologías que incrementen la cantidad extraída de recursos (eficiencia frente a crecimiento). El cambio tecnológico ha de promover la sustitución de recursos no renovables por renovables en la línea de una "estrategia solar" (el sol como la principal fuente de energía).
6. Principio de precaución: ante la ineliminable incertidumbre y la magnitud de los riesgos a que nos enfrentamos, se impone una actitud de vigilante anticipación que identifique y descarte de entrada las vías que podrían llevar a de senlaces catastróficos. Aun cuando la probabilidad de éstos parezca pequeña y las vías alternativas más difíciles u onerosas.

Todos estos principios son claramente contrarios a la lógica productivista capitalista, a la

ingenua condición de progreso propia de la modernidad, al uso de energía nuclear que impulsan los Estados desde una lógica de poder localista, particularista y cortoplacista.

Las cuatro condiciones sistémicas del "paso natural"

1. Las sustancias procedentes de la corteza terrestre no deben aumentar de mane-
2. ra sistémica en la naturaleza (evitar el uso de metales pesados y combustibles fósiles).
3. Las sustancias producidas por la sociedad no deben aumentar de manera sis-témica en la naturaleza.
4. La base física de la productividad y la diversidad de la naturaleza no debe disminuir de forma sistemática (no tomar de la biosfera más de lo que ella puede reponer).
5. Uso de los recursos de forma justa y eficiente para satisfacer las necesidades humanas básicas en todo el planeta.

Seis principios básicos para el desarrollo sostenible

1. Principio de precaución, que favorece una aproximación preventiva antes que reparadora.
2. Principio de solidaridad sincrónica y diacrónica (entre todas las poblaciones del mundo y entre las generaciones actuales y las futuras) en estrecha conexión con el principio de igualdad social.
3. Principio de participación del conjunto de los actores sociales en los mecanismos de decisión (principio democrático).
4. Principio de autocontención, que se puede materializar como "gestión generalizada de la demanda de bienes y servicios".
5. Principio de biomímesis, es decir, imitación de algunos rasgos destacados de los ecosistemas.
6. Principio de ecoeficiencia.

Libro 1.indb 301

11/05/11

18:54

Libro 1.indb 301
11/05/11 18:54

Leyes básicas de la ecología (según Barry Commoner)

1. Todo está relacionado con lo demás. La biosfera es una compleja red en la cual cada una de las partes que la componen se halla vinculada con las otras por una tupida malla de interrelaciones.
2. Todas las cosas han de ir a parar a alguna parte. Todo ecosistema puede

concebirse como la superposición de dos ciclos, el de la materia y el de la energía. El primero es más o menos cerrado; el segundo tiene características diferentes porque la energía se degrada y no es recuperable (principio de entropía).

3. La naturaleza es la más sabia (o "la naturaleza sabe lo que hace"). La configuración actual de la naturaleza refleja en torno a cinco mil millones de años de evolución por ensayo y error. Por ello, los seres vivos y la composición química de la biosfera reflejan las restricciones que limitan severamente su rango de variación (se ha necesitado demasiado tiempo para que lleguen a ser lo que son, de manera que resulta difícil pensar que pueden variarse de manera tan rápida como hoy permite el desarrollo científico).

4. No existe comida de balde. No hay ninguna ganancia que no cueste algo. Para vivir hay que pagar un precio.

Los seis principios de la biomímesis para la reconstrucción ecológica de la economía

1. Estado estacionario en términos biofísicos (minimizar el uso de recursos, estacionar el crecimiento de la población, no llevar la biosfera a su límite).
2. Vivir del Sol como fuente energética.
3. Cerrar los ciclos de materiales.
4. No transportar demasiado lejos los materiales.
5. Evitar aquellos productos químicos u organismos producidos artificialmente que resultan "extraños" para los sistemas naturales (productos xeno-bióticos o enemigos de lo biológico), tales como transgénicos, contaminantes orgánicos, etc.).
6. Respetar la diversidad (única posibilidad de cerrar los ciclos de la naturaleza). Como consecuencia, intentar "no llenarlo todo", es decir, dejar suficiente espacio ambiental para los demás.

Utilizar el "dolor" que genera el deterioro ecológico para producir emancipación social

Hay que poner rostro a la agresión a la biosfera. Para ello es importante impulsar el uso de un índice de bienestar económico sostenible, que asuma que el crecimiento del PNB por encima de determinados niveles se convierte en algo contraproducente para el bienestar, al implicar:

a) desprecio por el trabajo voluntario y el trabajo doméstico no remunerado;
b) incremento de las jornadas laborales; falta de valoración del tiempo de ocio;

d) deterioro de suelos, bosques, mares, atmósfera;

e) no contabilización del gasto energético;

f) pérdida de calidad del aire y del agua;

g) incremento de residuos sólidos;

h) deterioro de la salud;

i) irracionalidad de la obsolescencia programada que limita la vida útil de los productos.

En definitiva, una gran pérdida de calidad de vida que no se reconoce en cuanto tampoco se cuantifica en la contabilidad nacional.

Esto se relaciona directamente con otro principio ligado al hecho de que los precios reflejen los costes reales para la sociedad de la producción: que el que contamina, pague. Pero este principio supone que pueden terminar derivándose los costes del deterioro medioambiental a los precios. Al final, en el sistema capitalista, el círculo vicioso de la valorización, de la tasa de ganancia, se vuelve contra la humanidad. De ahí que, una vez más, regrese la necesidad de una población consciente con capacidad de decidir, única posibilidad de articular alternativas que desborden estas lógicas suicidas creando con el diálogo la evidencia de su irracionalidad.

En definitiva, frente a la competición capitalista, la cooperación social, cambiando los estímulos del incremento del beneficio por un reconocimiento de los otros, señal de ese estadio de conciencia superior donde se cruza la ecología y las formas de democracia avanzada que podemos identificar como socialismo.[2] Es ahí donde podremos entender que decrecer es un proyecto inteligente, y que ese decrecimiento debe tener forma de crecimiento diferente en los países empobrecidos y de reducción de los niveles de consumo en los países desarrollados.

J: La comarca universitaria[3]

Con ella [la revuelta estudiantil] habrá llegado aquella hora de las democracias y del proletariado, creada y saludada con ardor por los apóstoles de la demagogia, hora de subversión y de anarquía general, de agresiones y repulsas en que a la misma fuerza armada le faltaría eficacia para garantizar el orden y defender el trono, porque el ejército estará igualmente contagiado de rebelión, como las masas de donde ha salido, y en vez de rechazar los asaltos subversivos, presentará las armas a los agresores. Sin freno que las contenga, serene o amanse, correrán las masas sin que haya poder que las entre en concordia con los capitales y capitalistas, las empresas y empresarios, las industrias e industriales, una vez que, por desgracia, falte en ellas la conciencia cristiana, el temor a Dios.

Fray Zenón Bustos, obispo de Córdoba, en la pastoral *La revolución social que nos*

amenaza (24 de noviembre de 1918).

La victoria de la reacción

Han pasado cuatro décadas desde que el mayo de 1968 moviera los cimientos profundos de la sociedad occidental. Fue la última vez que en el mundo se vivió una rebelión que cuestionaba popularmente ese entramado letal compuesto por el sistema capitalista, el Estado nacional y el pensamiento moderno. Una protesta que afectó a la Europa occidental, Asia y a toda América, pero que también estremeció a la entonces Unión Soviética con parecidas reclamaciones de rebeldía. (Basta recordar el socialismo con rostro humano que se intentó adelantar en la Primavera de Praga, aplastado ese mismo año por las tropas del Pacto de Varsovia.) Mayo del 68 habló de autoritarismo, de represión del deseo, de conocimiento caduco, de irreverencia, de sexualidad, y también de imperialismo. Fue una reconciliación mundial con las reclamaciones del Tercer Mundo, donde, desde mucho antes de la fecha mágica, la lucha estaba en todos los órdenes, no sólo los universitarios.

Los efectos de aquel mes mágico no fueron iguales en todas partes. En mayo de 1968 el escaparate fue París. La gran olvidada, rehén de la historia de buenos y malos de la guerra fría, fue Checoslovaquia. El golpe más inmediato que logró la protesta de los campus fue la pérdida de legitimidad de la guerra de Vietnam. Los efectos universitarios más duraderos, cayeron del lado de la Alemania occidental. El sector más liberado, las mujeres, que comenzaron a reconciliarse con su cuerpo y su sexualidad. La represión, una vez más, correspondió a América Latina, a Asia, a África. Pero sigue siendo cierto que hay una línea que une aquellos irreverentes labios de Montesquieu pintados de rojo y el cuestionamiento del orden colonial que atenazaba al mundo emergente. Aquel ejemplo de generosidad, de solidaridad, de empatía con los de abajo, propio de esa etapa de altruismo que es la juventud y de ese renacer al pensamiento que es la universidad, han quedado como referentes de algo que reemerge como anhelo o como fantasma.

Mayo del 68 quiso replantearse lo que existía, al tiempo que asumía esa petición del pensamiento crítico de obrar desafiando a lo que existe, sabiendo que en lo real no se agotan las posibilidades de la existencia. Protesta generosa, recordó a los estudiantes de la insurrección de Córdoba, en Argentina, a comienzos del siglo XX, que adelantaron en medio siglo muchas de sus reivindicaciones; hizo suya la lucha de los guerrilleros del Vietcong contra la invasión norteamericana; se solidarizó con los trabajadores presos por la “dictadura perfecta” del PRI mexicano; se alineó con Fidel Castro y con Mao, al tiempo que señalaba a los Estados Unidos como el responsable de tantos genocidios; hizo de la muerte del Che una razón anticipada para su rabia y puso su rostro de mirada soñadora como imagen de la esperanza. Si la legitimación de la democracia parlamentaria había sido y era la derrota del fascismo en la segunda guerra mundial, ahora una pregunta golpeaba las conciencias satisfechas: ¿por qué se empeñaba el poder en alejarse de la democracia y renovar formas políticas y sociales propias del fascismo?

Aquella petición irreverente de los estudiantes universitarios de París, Berkeley, Berlín, Tlatelolco de levantar los adoquines para que apareciera la playa; aquel realismo utópico y burlón que reclamaba el realismo de pedir lo imposible; ese sarcasmo de decirle al poder que estaba prohibido prohibir; y también esa reclamación radical de poner fin a la represión policial y militar, de acabar con la miseria y con la falta de democracia, de

entender que la opresión también reposaba en los protocolos mortecinos del pensamiento universitario, hoy parece languidecer con la vaguedad del tiempo que se aleja, ayudado por los saltos mortales dados por algunos de sus protagonistas, convertidos en estrellas mediáticas de un mundo espectacularizado y banal.[4]

Pasadas cuatro décadas de aquella revuelta, es hora de preguntarnos por la suerte de uno de los primeros objetivos que estuvo en la mira de los que tenían el poder. Es hora es preguntarnos por una de sus más logradas víctimas y de sus más exquisitos cadáveres: la universidad.

Fue precisamente la academia quien se encargaría de renunciar a lo que se llamaron "teorías conspirativas de la historia", agitando la bandera de la objetividad científica y la falsabilidad popperiana. Sin embargo, hoy sabemos que fue desde instancias universitarias al servicio de estructuras de poder político y económico donde se gestó el argumentarlo contra la participación política de aquellos años. Los mismos que decían al pensamiento crítico que huyera de explicaciones paranoicas, que dejara de señalar como causa de las transformaciones a taimados conspiradores encerrados en secretos cuartos llenos de humo, compartían cuartos llenos cuando menos de una densa atmósfera donde se diseñó el mundo que ahora vivimos. Como vimos en el capítulo 8, en 1973, David Rockefeller, presidente del Chase Manhattan Bank, ponía en marcha la Trilateral, primer gobierno en la sombra de una economía ya en proceso de clara globalización neoliberal. El norteamericano Samuel Huntington, el japonés Joji Watanuki y el europeo Michel Crozier recibían el encargo de hacer un informe sobre la *salud* democrática del área de influencia norteamericana, que sería publicado en 1975 con el título *La crisis de la democracia. Informe sobre la gobernabilidad de las democracias*.[23] El diagnóstico era contundente: la participación popular se había convertido en un *exceso de democracia* que recargaba al Estado. No se trataba, como decían los intelectuales de izquierda, de una *crisis de legitimidad* del sistema, sino de un problema de *gobernabilidad* del que eran responsables ciudadanos impertinentes. No se trataba de que la democracia occidental -tanto en su comportamiento interno como en su actividad colonial- fuera ilegítima, sino que la ciudadanía estaba incurriendo en formas de ingobernabilidad que era necesario frenar. Las propuestas que lanzaron se convirtieron en el programa de máximos del neolibe-ralismo. Había que detener la participación que, en ese momento, venía en buena medida de las universidades. El cien por cien de aquellas propuestas forman parte hoy del paisaje cotidiano de las democracias occidentales y nos ayudan a entender dónde está hoy la institución universitaria. El punto número 12 reclamaba concretamente:

Reconducir las universidades a posiciones funcionales para la reproducción del sistema. Reducir los recursos financieros puestos a disposición de las universidades públicas, que generan excedentes de licenciados en relación con los puestos de trabajo disponibles. Programar la reducción de las

pretensiones profesionales de quienes reciben una educación superior. Incrementar los recursos a disposición de las universidades privadas.

Como hemos visto, en 1968, Samuel Huntington, discípulo de Zbigniew Brzezinski (quizá, junto con Kissinger, la persona más influyente en la política norteamericana en los últimos treinta años) había publicado *El orden político en las sociedades en cambio.*[24] Este trabajo, que influiría poderosamente en toda la corriente institucionalista, se centraba en una sencilla tesis: el nivel óptimo de institucionalidad es el que está justamente por encima de la participación popular (incluidas, obviamente, las universidades). Una clara respuesta al activismo popular de la época que estaba poniendo en cuestión el orden existente y que impedía el éxito de la nueva fase capitalista que iba a sustituir al moribundo keynesianis-mo. La universidad, tanto en sus análisis como en su práctica, dificultaba la tranquilidad de la implantación del nuevo modelo neoliberal. Detrás de todas estas nuevas direcciones estaba una constatación: el capitalismo entraba en una nueva fase donde la acumulación capitalista ya no iba a garantizarse en el ámbito de los Estados nacionales, sino en el mercado mundial. Los Estados sociales y desarro-llistas dejaban de atender al aprovisionamiento de bienes públicos *(Welfare)* y forzaban el brazo al mundo del trabajo para ponerlo al servicio de la competitividad empresarial *(Workfare)* en un tablero mundial competitivo de todo o nada. Como bien vio Santos en un trabajo de hace una década, la universidad corría el riesgo de abandonar su visión a largo plazo y su condición de espacio del libre pensamiento al servicio de las grandes líneas de mejora de la sociedad, para ponerse al servicio de la rentabilidad empresaria inmediata.[5]

Para entender estas transformaciones y el nuevo lugar al que se iba a relegar a la universidad, es esencial comprender que la globalización no es la causa de la crisis del modelo keynesiano (o fordista o desarrollista, según los diferentes países y autores), sino que fue la crisis de ese modelo lo que se pretendió solventar con el proceso de globalización neoliberal. El capitalismo, que hasta la crisis de 1973 se había desarrollado dentro de los Estados nacionales, ahora veía a los mismos como cárceles que le impedían encontrar la rentabilidad necesaria para su reproducción.

Comenzaba la fase de superación del capitalismo nacional -del *capitalismo desorganizado-* y el reencuentro de la lógica del capital en el ámbito supranacional.

La globalización neoliberal es un proceso de superación de fronteras decidido políticamente (no un proceso *natural* como la lluvia o una

tormenta); fue motivado por las necesidades de valorización del capital y posibilitado por el extraordinario desarrollo tecnológico y abaratamiento de los transportes y comunicaciones. Por último, tuvo lugar en un momento de hegemonía absoluta de los Estados Unidos (recordemos que en 1989 cae el muro de Berlín y en 1991 se hunde la Unión Soviética). El Estado, que hasta ese momento había sido *nacional,* iba a entregar funciones a un naciente *Estado transnacional,* donde la articulación iba a corresponder a las instancias financieras y comerciales internacionales, nuevos garantes de esa propiedad privada valorizada internacionalmente. La educación, uno de los puntales de la construcción de la nación junto al ejército, iba igualmente a verse removida por esa nueva función que la obligaba a ponerse al servicio de los intereses inmediatos de las empresas y a abandonar esa marea de fondo que la hacía portadora de un proyecto de nación permanente y con garantías de futuro. Quebrado el proyecto nacional, el proyecto de universidad se perdía en el mundo sin fronteras de la globalización.6

Hemos analizado detenidamente cómo el neoliberalismo no nació en Europa con la década conservadora inaugurada en 1979 con la elección de Margaret Thatcher. El neoliberalismo se inicia en el Chile de Allende, con el golpe de Pinochet organizado, como han demostrado documentos desclasificados del Pentágono, desde los Estados Unidos. La gestión económica se la encargarían al monetarista Milton Friedman, el teórico de la economía del shock para quien la nueva fase del capitalismo reclamaba la ausencia de focos de resistencia al mercado tales como los sindicatos o las universidades protestatarias. La única manera de poner en marcha el desmantelamiento del Estado social o de formas de capitalismo desarrollista era a través de conmociones. Una vez asestado el golpe y asentada la nueva estrategia, detrás vendría simplemente una estrategia de mantenimiento. El resultado final era el acuerdo general de que no había alternativa, el pensamiento único o el *Consenso de Washington.*7

A mediados de los años setenta, pues, se había constatado de manera clara el colapso del modelo económico keynesiano, que se sintetiza de la siguiente manera: dificultades de mantener la productividad al multiplicarse la oferta de bienes (frente a la oferta estandarizada masiva del fordismo); subida de los precios del petróleo motivada por la guerra del Yom Kippur y la nueva estrategia de la OPEP; guerra de Vietnam (gasto militar exorbitado para los Estados Unidos); crecimiento de la economía europea, lo que les permitió emplazar a los Estados Unidos y cuestionar la hegemonía del

dólar; la crisis del modelo financiero y monetario de Bretton Woods que había fijado las monedas con precio estable a la moneda norteamericana, única fuente real de divisa durante tres decenios; fuertes presiones populares exigiendo subidas salariales, cogestión obrera y el fin del imperialismo; las dificultades del keynesianismo para frenar el escenario conjunto de inflación y estancamiento (estanflación); la apertura de las economías, lo que dificultaba la gestión con un modelo pensado para economías nacionales cerradas o cuasi cerradas.8

El desencuentro de la universidad consigo misma

Este nuevo papel que le iba a corresponder a la educación -y a la universidad como el orientador general de los contenidos de la educación- iba a sumir a las instancias universitarias en una profunda contradicción. Por un lado, la universidad es el espacio en donde los jóvenes estudiantes, por primera vez suelen "pensar el pensamiento", siguiendo la propuesta de la Ilustración de criticar a la razón camino de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Es el primer momento en donde contrastan sus propias ideas obtenidas de manera pasiva en la familia, la escuela (y ahora la televisión). Por vez primera, analizan desde fuera de sí mismos lo que piensan, sus valores, las claves de su comportamiento, existiendo la posibilidad de que piensen que el mundo en el que habían vivido y la forma en que lo habían pensado es diferente del mundo real que empiezan a analizar.

La juventud es un momento de generosidad e irreverencia (como ya se quejaba Platón en *La república,* hace 2 500 años). La vida está por delante y hay que dotarla de sentido. Aún no se han descontado derrotas ni renuncias y la experiencia no sirve como justificadora de retiradas. El *nosotros* es mucho más abierto que el de la familia propia y las responsabilidades están más cargadas de altruismo. Son momentos en donde puede optarse por perseverar en las formas que ocultan la realidad, o rebelarse, como Segismundo en Palacio, contra una *mentira* que deja fuera de foco demasiados ángulos de la vida. Los jóvenes no tienen un modelo claro de cómo debe ser la alternativa, pero sí pueden desarrollar con claridad un mapa detallado de lo que no quieren. De ahí que, potencialmente, la universidad sea un foco tendencial de conflicto. Su fuerza es tal que es importante desactivarla cuando se pretenden escenarios de exclusión. Ya vimos que en los años setenta y ochenta, la opción fue la mera fuerza y la represión. Posteriormente se pondrían en marcha mecanismos más sutiles, no como una estrategia dirigida específicamente a silenciar a los jóvenes, sino como una articulación del pensamiento que era funcional para la reproducción del sistema y que tenía como efecto añadido la complacencia de una juventud sumida en un proyecto de vida que sólo se concibe desde pautas consumistas.9

Nuevas pautas culturales para acallar el conflicto

Es un lugar común señalar las sociedades occidentales actuales como

sociedades de control, donde la interiorización social de la lógica del sistema es tan fuerte que apenas es necesario reconducirlas. Sólo cuando algo se vive como doloroso puede pretender cambiarse (es la ecuación repetida: "doler-saber-querer-poder-hacer"). Pero la sociedad occidental, organizada por el deseo de consumo, ha construido un nuevo *sentido común* donde esa expectativa de posesión de bienes materiales actúa como anestesia que narcotiza el dolor hasta hacerlo cotidianamente soportable e, incluso, lograr que desaparezca de escena aun estando presen-te.[10] Algo similar se ha hecho con las universidades, excluidas geográficamente de entornos donde pueden resultar conflictivas, y recluidas fuera de los centros urbanos, en parajes supuestamente bucólicos pero alejados de la realidad sobre la que debieran pensar y a la que ayudarían a transformar aunque sólo fuera rompiendo las rutinas cotidianas.

El escenario de futuro construido por el nuevo régimen de acumulación neoliberal alcanzó, como demostró el alcance de la crisis económica, rasgos apocalípticos. La década de los ochenta se iniciaba con la saga cinematográfica de *Mad Max,* del australiano George Miller y protagonizada por Mel Gibson. El horizonte trazado era el de una lucha de todos contra todos en un escenario de recursos escasos por los que había que luchar o morir (como casi siempre en el cine, un buen reflejo de la realidad existente o del mensaje que las estructuras de poder estaban recreando). El sociólogo Ulrich Beck planteó que la idea de modernidad ya no servía para explicar las sociedades actuales, por lo que propuso el concepto de "sociedad del riesgo": toda la actividad humana tenía una contraparte negativa que obligaba a enfrentarla de manera corresponsable.

Incluso el bienestar generaba problemas -por ejemplo, el deterioro ecológico-que sólo podían solventarse con nuevos acuerdos sociales compartidos. El vacío que dejó en la humanidad la nietzscheana muerte de Dios, ahora se veía completada en su oquedad por la muerte del Estado (en realidad del Estado social), desentendido de problemas que eran demasiado grandes para gestionarlos él solo. Algo que, por otro lado, no parecía preocupar a las empresas transnacionales, que habían construido su propio espacio de institucionalidad internacional debilitando la capacidad de control nacional de los Estados. Eran estas empresas las que había reelaborado la afirmación de Dostoievski sobre Dios y ahora afirmaban: "Si el Estado ha muerto, todo está permitido". Y es ahí donde se entiende la versión conservadora de esa nueva propuesta de gobierno, la *gobernanza* -gobierno consensual y compartido entre diferentes actores- que pretende

renunciar al conflicto entre trabajadores y propietarios y situar a los Estados bajo la lógica empresarial, de manera que la provisión de bienes públicos -por ejemplo, educación- debe dejar de ser competencia estatal cuando existen empresas dedicadas a ese menester.

Este nuevo escenario de crisis del modelo de Estado nacional y del pensamiento moderno, junto a las exigencias de la nueva fase capitalista, tenían que señalar contundentemente a la universidad, especialmente por ser el lugar de reproducción del conocimiento en una sociedad crecientemente basada en la información. Y curiosamente, parece que la universidad era la única no informada de que se entraba en una era pautada por la conversión del conocimiento en la principal mercancía. En lo que concierne a los docentes, venían de estar anclados en un privilegio que les permitió el lujo de estar lejos de la realidad. La libertad de cátedra y la autonomía universitaria fueron, con demasiada frecuencia, usados para mantener comportamientos corporativos alejados del interés general. La funcionarización, garantía de esa libertad, abría también las puertas para una indolencia intelectual que hacía de una clave de independencia un espacio de privilegio y, en ocasiones, de abuso. La reforma de los planes de estudios, con frecuencia se hacían más en virtud de la conveniencia de los profesores más establecidos que de las nuevas necesidades, lo que expulsaba hacia otros ámbitos enseñanzas más urgentes (idiomas, nuevas tecnologías, procesos audiovisuales) y la investigación más actual (ya hablemos de nuevas enfermedades, desarrollos institucionales alternativos o tecnologías que reclamaban menos burocracia y más libertad). En poco tiempo, este desentendimiento terminaría por hacer a la universidad profundamente vulnerable a las presiones de las empresas. Los recortes públicos hicieron igualmente su parte. Conforme los fondos públicos fueron reduciéndose, los propios docentes fueron encontrando en los márgenes de la universidad los complementos salariales que ya no les brindaba la institución.

Esa vida relativamente cómoda al margen de la realidad terminaría en algunos ámbitos por chocar estrepitosamente durante los nuevos procesos de cambio, dejando claro que algunos discursos emancipadores eran meras carcasas sordas ante la realidad social que se sostenían tan solo por un eco acostumbrado a retumbar dentro de sus propias paredes. (Casos dignos de estudio son las posiciones políticas de las universidades en Venezuela, Ecuador o Bolivia. Tanto las universidades privadas -crecidas sobre el desmantelamiento de la enseñanza superior como un bien público desde

finales de los años setenta- como las públicas -sometidas a una lógica privatista que las hacía privadas *de facto-,* se convirtieron en lugares por excelencia de la oposición a los gobiernos de cambio. Ese papel se desempeñaba tanto desde las cátedras como, especialmente, desde los medios de comunicación, aquellos a los que la academia había criticado por su parcialidad desde un academicismo que ahora se demostraba cínico. Al tiempo que se reclamaba la tentación de la inocencia respecto de la marcha anterior de sus países, se prestaba la voz a los residuos de la vieja política que antaño se habían criticado sólo porque se veía sólidamente instalada.)[11]

Del miedo a la libertad al miedo a la precariedad

El escenario tenebroso de paro y subempleo que afecta a todas las sociedades del mundo gravita en el cuerpo de profesores precarios y también en los estudiantes que quieren formar parte de los vencedores de esa guerra sin cuartel que traza el ajuste neoliberal.[12] Los partidos de izquierda, integrados en el sistema, han quedado alejados de las movilizaciones que quieran pensar con otra lógica y en otra organización social. La militancia política se convierte en un "coste de oportunidad" que no resulta rentable en contextos donde esa actividad puede ser castigada y ni tiene el halo de antes ni la tolerancia de una abultada participación. Los liderazgos políticos alternativos son prácticamente imposibles en una cartelización mediática que sólo deja espacio para lo que es funcional a su propia lógica (lo que explica el llamado "famoseo" de los medios, donde, como dice Zygmunt Bauman, hay toda una fauna de gente que son famosos exclusivamente porque son muy conocidos). En el ámbito internacional no se conocen muchos ejemplos de protesta, y los que hay son presentados como anacrónicos y residuales. El nuevo sentido común individualista parece devorar cualquier posibilidad de escaparse de esta lógica perversa que condena a ser víctima o verdugo. El saber, en vez de convertirse en un multiplicador de ideas, se convierte en una mercancía más. La condición generosa de las ideas -en un intercambio material, pierdes algo para obtener algo; en un intercambio de ideas, todos los participantes se llevan más de lo que traen- se subvierte con las patentes de las mismas (incluida esa privatización que se empezó a vivir cuando los apuntes de los estudiantes se convirtieron en una mercancía particular no compartida).

El mundo del fragmento y la individualización ha golpeado la generosidad de los universitarios más jóvenes (por otro lado, comparativamente más jóvenes que hace cuarenta años debido al aumento de la esperanza de vida). En conclusión, el "yo, yo, yo, todo, todo, todo, ahora, ahora, ahora" se convierte, por su funcionalidad para el modelo consumista, en la bandera bajo la que organizar la vida. Incluso los jóvenes pobres universitarios renuncian a la protesta entendiendo que la universidad es su último pasaporte para salir del agujero de la marginalidad. El consumo se convierte en el paisaje y el miedo se convierte en el marco. Esto explica cómo es posible que los estudiantes de los años sesenta, setenta y ochenta protestaran contra la manipulación de los

medios de comunicación, mientras que los estudiantes del siglo xxi hacen de la televisión -junto a un Internet reducido- su fuente de conocimiento. Esto explica cómo es posible que los estudiantes hace treinta años protestaran contra Milton Friedman y su economía del terror, mientras que otros estudiantes, ahora en Venezuela, celebraran a Milton Friedman e, incluso, recibieran un premio en su nombre por defender que no hay alternativas fuera del credo de Washington.[13]

Al ser el Estado es una relación social, esto es, al tratarse de una constelación de instituciones, cuadros políticos, personal administrativo, lógicas de comportamiento, protocolos de actuación, parlamentos, jueces, militares, etc., que responden a su conformación histórica concreta y también a los conflictos sociales actuales, tenemos que la universidad responde al mismo patrón de explicación y está sometida a las mismas peculiaridades. Se trata, por tanto, de una estructura que ha ido acumulando la responsabilidad de crear, guardar y propagar el saber, de planificar el mismo hacia el futuro y, al tiempo, dar respuesta a las exigencias que resulten del conflicto social. Si la universidad, en respuesta a las exigencias de valorización del capital, es colonizada por el mundo del dinero y convertida en una mercancía más, estaremos ante otro bien público privatizado y sometido al régimen particularizador de las mercancías. Las presiones de la sociedad de la información y de la economía basada en el conocimiento apuntan en esa dirección. La inserción de los países en la economía internacional pasa por poseer las bases de la economía informacional y de la sociedad global basada en el conocimiento. Ese nuevo *sentido común* conspira para hurtarle a la universidad esa condición altruista e inclaudicable del pensamiento. Por el contrario, una visión superadora del callejón sin salida del capitalismo, del estatismo homogeneizador y de la modernidad productivista, machista, lineal y colonial abre escenarios esperanzadores para una institución que, como plantea Santos, tiene una lógica interna que tiende a jugar a favor del interés general si logra librarse del secuestro por parte de intereses particulares o arrogancias intelectuales que confunden, como el necio, valor y precio, o simplemente, desprecian lo que ignoran.

Les hablé con la razón y me respondieron con el bolsillo...

Es importante señalar también que no se trata de regresar a la universidad del Estado social. Los tiempos de pérdidas, como hemos visto, también suelen convertirse en tiempos de nostalgia. La propuesta de una universidad alternativa no puede reducirse al lema “universidad gratuita para todos”. Lejos de esa improductiva marcha atrás, se trata de reinventar

el papel de la universidad en una sociedad que, necesariamente, debe superar los cuellos burocráticos y lineales del Estado que la encerraron en sí misma.[34] En otras palabras, se trata de revertir la mercantilización del saber capitalista que la ha reducido a un apéndice de las empresas; de arrumbar canos que hacían sus tesis sobre las FARC en Colombia y que sufrieron el trato brutal del ataque al comando en el que murió el comandante Reyes. Las protestas de la clase media o alta se presentan como "revoluciones de colores", mientras las protestas populares son presentadas como problemas de gobernabilidad cuando no reciben directamente acusaciones de terrorismo. el colonialismo eurocéntrico de la ciencia moderna que ha producido un "epistemi-cidio" con los saberes de otras culturas; de desterrar el machismo y el productivismo del saber universitario que han ahogado a media humanidad -las mujeres- y ha roto el equilibrio de la naturaleza al separarla de cultura y al divorciar ciencia y tecnología desentendiéndose de las aplicaciones prácticas de la ciencia. En definitiva, de terminar con la *monodiversidad* de la universidad y sentar las bases de un diálogo hacia la *pluridiversidad* que se corresponde con la reclamación democrática del siglo xxi.[14]

La adaptación de la universidad a la lógica neoliberal

En la sociedad del conocimiento y en el modelo de Estado competitivo, la universidad debe cumplir nuevos requisitos: la competencia mercantil y agónica entre universidades; la falta de oferta de carreras de Humanidades; la reducción del tiempo de estudio y el sacrificio de los contenidos de sentido (historia, política, cultura, metodología, filosofía, etc.);[15] la vinculación de la investigación a las necesidades empresariales; la precarización de la *mano de obra* subalterna (trabajadores contratados a quienes se les exigen obligaciones superiores a los titulares, becarios explotados que deben dar clases, externalización de servicios, encarecimiento de las prestaciones a los estudiantes, etc.); la transformación de la dirección universitaria en un órgano de gerencia al margen de la comunidad universitaria (gerencia empresarial cuya responsabilidad no corresponde a ningún profesor del claustro, sino a un gerente externo guiado principalmente por los aspectos económicos de la universidad); concentración de esfuerzos investigadores en sectores tecnológicos punta o en modas económicas; el disciplinamiento de los estudiantes reduciendo sus ámbitos de decisión y sus espacios de autogestión; segregación indirecta de los estudiantes y nueva separación de clase realizada entre los que estudian posgrados -nuevos cuadros para el Estado, los partidos y las empresas- y los simplemente licenciados; la estandarización internacional de los contenidos educativos sobre la base de criterios cuantitativos -créditos- que impiden la autodeterminación de cada centro o universidad.

Aun siendo importante, no basta, pues, moderar los efectos más evidentes y perniciosos de la mercantilización de la universidad. Esos efectos forman parte de la cotidianeidad y es mejor ahuyentarlos para descolonizar el mundo de la vida universitaria. Incluso bien conocidos, no está de más

actualizarlos una vez más (ver el siguiente cuadro).

La propuesta ofrecida por la globalización neoliberal a la universidad ha sido claramente establecida por el Banco Mundial y está pensada y organizada para mayor gloria de los esquemas económicos e ideológicos del neoliberalismo. Su interés inmediato es la conversión de la universidad en un elemento de valoración del capital. La universidad se convierte en la capacitadora de las necesidades laborales de las empresas. Como sostienen Jessop y Santos, la universidad le hace la acumulación primitiva del conocimiento a las empresas. Al tiempo, ella misma se convierte en un negocio, pues las necesidades de capacitación en la sociedad de la información han hecho del suministro de enseñanza superior una gran fuente de beneficio. Por otro lado, esta mercantilización tiene lugar siempre y cuando el resto de asuntos quede invariable y no se entorpezca con nuevas reclamaciones que refrenen el negocio de la enseñanza. Expresado de otra manera: la enseñanza es un negocio siempre y cuando no tenga que dar respuesta a demandas que reduzcan el beneficio de retorno. Las carreras experimentales raramente son ofrecidas por sectores privados (requieren altas inversiones en laboratorios, hospitales, etc.). La investigación no es nunca su fuerte y su inversión en bibliotecas es mínima. Las tareas de extensión universitaria se convierten en formas indirectas de recaudación extra de fondos y no en una continuación de la labor social que le corresponde con su entorno. Al tiempo, se nutren en su mayoría de docentes e investigadores formados en las universidades públicas. Aún más lacerante es la sangría económica e intelectual que supone para los países del Tercer Mundo el "robo de cerebros" que constantemente sufren (son los jóvenes más capacitados o con más fortaleza los que abandonan los países pobres).

Medidas recomendadas por el Banco Mundial para la reforma universitaria

a) La introducción de incrementos sustanciales en las matrículas;

b) El cobro de cuotas completas por servicios de habitación y comida;

c) La introducción de mecanismos para averiguar los recursos económicos de los solicitantes de subvenciones y préstamos;

d) La oferta de préstamos para estudiantes en base a intereses de mercado;

e) Más garantías en el pago de préstamos mediante la subcontratación de empresas privadas;

f) La implantación de un impuesto general para la obtención del grado;

g) El fomento de la filantropía para la constitución de fundaciones, para operaciones directas de las universidades o para otorgar becas a los estudiantes;

h) La mejora de la calidad de la educación a través de un entrenamiento empresarial;

i) La venta de investigaciones, cursos de formación y de todos los servicios mediante contratos de concesión (contratos de servicios múltiples) o subvenciones;

j) El incremento del número de instituciones privadas en detrimento de las públicas.[16]

La conflictiva y nunca acabada construcción de la alternativa deseada

La emancipación pasa por ir más allá de las trampas de la razón en las que cayó el pesimismo de la Escuela de Frankfurt, y poner en marcha un "pesimismo esperanzado" que preste lucidez pero no paralice. Pesimismo porque los datos de la realidad no dan para mucha satisfacción complaciente (lo que luego, al constatarse, suele producir una gran melancolía); esperanza porque siempre se cuela luz por las rendijas de la noche; expectantes porque, como decía Pessoa, pese a todo, "cada noche viene la luz de la luna a batir la hierba"; optimistas porque, con Gramsci, el pensamiento emancipador necesita oponer al pesimismo de la inteligencia el optimismo de la voluntad. En definitiva, y sin olvidar que de lo que se trata ahora es de cambiar el mundo y no sólo de interpretarlo, porque sin esperanza no se puede luchar por la emancipación.

Los medios de comunicación e información permiten construir, como nunca antes, el *ágora* moderna. ¿O es que acaso a través de Internet no es posible que los alumnos creen la plaza pública donde el profesor pierda ese espacio beatífico que a menudo sólo posee por esos centímetros de más que otorga la tarima? De la misma manera, la democratización de los medios masivos de comunicación está en la agenda y no va a resultar fácil sacarla de ella. Es cierto que contenidos como Youtube o Wikipedia -ambos supuestamente armados democrática y participati-vamente- terminan cayendo en intereses igualmente comerciales indirectos -por ejemplo, Google desvía el grueso de las informaciones a Wikipedia, convirtiendo la multiplicidad de información en una nueva forma de homogeneización, de la misma manera que Youtube interviene en los contenidos y prima los vídeos comerciales-. Pero sigue siendo igualmente cierto que su capacidad de denuncia y de incorporación de contenidos alternativos se convierte en una fuente novedosa con un gran potencial democrático. El recurso a libros de autoayuda, señal clara de la ruptura de las grandes pistas democráticas y del *des-piste* de los huérfanos de certezas, también es señal de una necesidad de encontrar respuestas que, tarde o temprano, puede encontrar rumbos más productivos. La separación burguesa entre ciencia y tecnología, responsable del deterioro medioambiental y de la capacidad de destrucción bélica ya ha dado señales de agotamiento y la figura del científico desentendido ya no es tolerada. No se trata de olvidar que para cada barbaridad habrá un científico que la formule y un filósofo que la justifique, sino que el espacio para esos comportamientos depredadores está hoy infinitamente más recortado.

La transnacionalización que implica la globalización ha traído consigo una

globalización *contrahegemónica* que reinventa espacios por encima y más allá de los Estados, dando una respuesta diferente a la realidad de la superación del tiempo y del espacio. La propuesta sudamericana del ALBA, de la Universidad del Sur, la cooperación hacia la integración y la unidad de los países de Sudamérica o la Universidad Popular de los Movimientos son señales de esa reconstrucción alternativa, de una globalización no al servicio del capital, sino al servicio de los pueblos. Es verdad que el Estado en la globalización tiene que enfrentar, como recuerda Boaventura de Sousa Santos, el reto de que la universidad se ha convertido en "un bien público permanentemente amenazado". Debe dar respuesta a su crisis de hegemonía -ya no es el único espacio que produce educación superior-, su crisis de legitimidad -luchando entre las exigencias populares de democratización del saber y el elitismo jerárquico de quien provee los cuadros políticos y económicos en cada país-, y su crisis institucional -la contradicción entre su petición de pensar el pensamiento y su entrega a las necesidades de valorización del capital-. Y hacerlo sin convertirse en una estatua de sal mirando hacia atrás.[17]

Las propuestas de Santos caen dentro de las nuevas formas de participación democráticas analizadas como *metagobernanza democrática.* El Estado ya no es el único actor, pero tampoco es un actor más. De la misma manera, la universidad ya no está sola, pero sigue necesitando mantener su condición de representante del saber colectivo entendido como un bien público que sirva a los pueblos en su impulso de crecimiento. Debe revertir esa situación en la que cayó cuando se dejó cooptar por la globalización neoliberal, debe hacer de la necesidad virtud y aprovechar el momento para reticular su trabajo, densificar sus relaciones con la sociedad, hacer espacio y dar voz a los sectores desahuciados y enmudecidos. Salir del Estado para reencontrar la sociedad. Hacerse sociedad para recuperar el Estado. Hacerse nacional para poder ser global. Ser democrática para poder brindar conocimiento de elite. Como planteaba Jesús Ibáñez, salir de la conversión sin incurrir en la perversión; orientarse en la subversión para llegar a la reversión. En definitiva, atreverse a la creatividad rompiendo moldes para poder dar respuesta a retos profundamente complejos. Volver a ser realista para pedir lo imposible.[18]

No se entiende la universidad como un organismo del Estado para la formación de las clases dirigentes y la cristalización de las verdades normales de la época, sino como un organismo de los estudiosos para transmitir sus conocimientos a todo el pueblo, y el laboratorio donde se analicen las ideas científicas, filosóficas, artísticas y sociológicas, con el propósito de dar una cultura en función social para una actuación

consciente en las diversas manifestaciones del vivir individual y colectivo. La misión de la universidad es social en cuanto aquella enseñanza se orienta a incidir sobre la marcha y el perfeccionamiento íntimo y formal de la sociedad en la que la universidad actúa.

1

Seguimos textualmente el trabajo de Jorge Riechmann, *op. cit, Biomímesis,* pp. 76; 81-82; 95-96; 171; 202; 219.

2

Juan Carlos Monedero, "Verde izquierda desbordante: propuestas para un socialismo posmoderno", en Ángel Valencia, *Izquierda verde,* Barcelona, Icaria, 2006.

3

Una primera versión de este epígrafe fue publicada como prólogo a Boaventura de Sousa Santos en *La universidad del siglo XXI,* Caracas, Centro Internacional Miranda, 2009.

4

Fue Daniel Cohn-Bendit, "Dany el rojo", quizá su figura más emblemática desaparecido Rudi Dutschke, quien afirmó en el 40 aniversario de aquella fecha: "Mi consigna es '¡Olviden mayo del 68!'".

5

Como se ha señalado, el paso del *Welfare* al *Workfare* como una estrategia del capitalismo ante la crisis del keynesianismo se analiza en la ya citada obra de Robert Jessop, *El futuro del Estado capitalista,* Madrid, Catarata, 2008. Para el primer acercamiento de Santos al tema universitario, véase Boaventura de Sousa de Santos, *Pela Mao de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade,* Porto, Afrontamento, 1994 (hay edición en castellano (ya citada): B. de Sousa de Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad,* Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes, 1998).

6

Hay que recordar que las fronteras se hacen selectivas. No hay fronteras para el capital, sí las hay para los trabajadores, no las hay para las empresas transnacionales, sí las hay para los productos de los países con Estados poco influyentes.

7

Véase Naomi Klein, *op. cit.* Michael Hudson es más contundente: "Los Chicago Boys descubrieron en Chile que los mercados libres para finanzas predatorias y privatizaciones privilegiadas no podían imponerse sino a punta de pistola. Esos apologistas del libre mercado en Chile cerraron todos los departamentos académicos de ciencia económica, todas las universidades de ciencias sociales, salvo la Universidad Católica en la que los Chicago Boys tenían vara alta. Con la Operación Cóndor se detuvo, exilió o asesinó a decenas de miles de académicos, intelectuales, dirigentes sindicales y artistas. Sólo merced a un control totalitario del currículum académico y de los medios de comunicación públicos, respaldado por una policía secreta y un ejército de todo punto activos lograron imponerse los 'mercados libres' de impronta neoliberal. La privatización a punta de pistola resultante fue un ejercicio de lo que Marx llamó en su día 'acumulación primitiva': confiscación del dominio público por parte de unas elites políticas respaldadas por la fuerza de las armas". Michael Hudson (2009), "La economía política de la tradición republicana ilustrada y sus enemigos neoliberales", [En línea]: http:// www.sinpermiso. info/textos/index.php?id=2397.

8

Véase Juan Carlos Monedero, *Disfraces del Leviatán, op. cit.*

9

El abandono de los ideales de la juventud es un lugar común del conservadurismo. Ahora bien, es propio del cinismo -tan caro a un modelo típico-ideal de ex sesentayochista- el intentar enmascarar esa renuncia en criterios homologables que rebajen la responsabilidad. La diferencia entre el cinismo y la ironía está en que el cínico obtiene algún tipo de ventaja de su cinismo. Es lo que ocurre con la conocida frase "el que a los veinte años no es de izquierdas es que no tiene corazón y quien lo sigue siendo a los cincuenta es que no tiene cabeza", popularizada por el socialdemócrata alemán Willy Brandt. Con esta cínica afirmación se pretende gozar de los privilegios de los triunfadores del sistema, pero, al tiempo, tener la tentación de la inocencia de los que no han renunciado a la generosidad de los sueños juveniles.

10

Plantea Santos que en el siglo XIX los individuos se incluyeron en la ciudadanía a través del trabajo. A lo largo del siglo XX, lo hicieron a través del consumo. En la actualidad, lo harían a través del "deseo de consumo". Una parte importante de la población no tiene la práctica del consumo, pero tienen la cultura del consumismo. Véase Boaventura de Sousa Santos, *op. cit, El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política,* Madrid, Trotta, 2005.

11

Indudablemente hay excepciones a esta actitud tan mecanicistamente *marxista* -la existencia determina la conciencia- de poner el pensamiento al servicio de opciones en las que se obtienen intereses materiales. Puede consultarse la excelente selección de textos de Rigoberto Lanz (comp.), *Debate abierto sobre Misión Ciencia,* Caracas, Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología, 2007.

12

Es muy emblemática la evolución de las asociaciones de estudiantes, desde una razón de ser eminentemente ideológica, vinculada a posiciones políticas transformadoras, a meras asociaciones de servicios, que se presentan, por estupidez o malicia, como "apolíticas" y que ofrecen como propuesta la mejora en los servicios (fotocopias, horarios de ventanilla), mayores facilidades en los exámenes o, a lo sumo, reivindicaciones económicas.

13

Es lo que ocurrió con jóvenes estudiantes de universidad venezolanos que salieron a protestar porque el Gobierno no renovó la concesión a una televisión contraria a la Constitución -apoyó el golpe de abril de 2002- y que ofertaba el ejemplo más claro de *telebasura.* El miedo a la libertad de tener que reconstruir su tiempo sin su referente televisivo provocó la más relevante protesta estudiantil (cierto es, en un momento de agotamiento de los demás sectores opositores). Es lo mismo que ocurrió en abril de 2008, también en Venezuela, cuando un estudiante de una universidad privada, elevado por los medios de comunicación como icono opositor al Gobierno del presidente Chávez, recibía el Premio Milton Friedman. Este premio, otorgado por la reaccionaria Fundación Cato, no lo era por ningún aporte intelectual, sino precisamente por haber sido elevado a la figura icónica y televisiva de la protesta contra el Gobierno bolivariano. Sin embargo, en las elecciones parlamentarias de 2010, este estudiante sería desplazado de las listas por un veterano político vinculado a la IV República. Señal de que eran, sobre todo, fruto de la manipulación de la vieja política. Llamaba la atención el trato dado a reuniones de estos sectores universitarios con otros universitarios reaccionarios -en Kosovo o en Bolivia- con las acusaciones de terrorismo a estudiantes mexi-

14

El concepto de *epistemicidio* como la muerte de un conocimiento local perpetrado por un conocimiento alienígena (donde se señala principalmente a la ciencia occidental y su función subalter-nizadora de los grupos sociales que poseen otras prácticas de conocimiento) está en Boaventura de Sousa Santos, "La caída del *Angelus Novus:* más allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones", en *op. cit, El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política,* Madrid, Trotta, 2005.

15

Pan para hoy, hambre para mañana, pues es en estos saberes donde reposa la capacidad

de pensar más allá del horizonte inmediato, además de que se insiste en el error profundamente moderno de pensar que la ciencia puede estar fragmentada, de que hay una economía *desincrustada* de la sociedad, una medicina al margen de los hábitos sociales, una arquitectura que desconozca el hábitat de cada pueblo, etc.

16

D. Bruce Johnstone, "The Financing and Management of Higher Education: a Status Report on Worldwide Reforms", Washington, D.C., The World Bank, 1998, citado en G. Andrés Arévalo-

17

Hay que decir que estas propuestas se encuentran con las planteadas por Luis Bonilla en su proyecto de gestión e investigación universitaria basada en una "gerencia participativa de pirámide invertida". Sus rasgos serían el carácter holístico -integra en la globalidad a la ciencia la tecnología y su gerencia-, integrador -va de lo concreto a lo global y regresa-, participativo -incorpora a todos los actores más allá de las meras elecciones para superar la crisis de legitimidad y de eficacia universitaria-, prospectivo -porque busca planificar el futuro de la organización- y contrahegemónico -como referente moral superior sujeto al paradigma de la revolución permanente-. Véase Luis Bonilla-Molina, *Gerencia, investigación y Universidad,* Caracas, Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe, 2001, p. 274ss.

Por su parte, Benjamin Barber plantea para la democracia propuestas que bien valen para la universidad: "las estrategias que hay que seguir no son económicas ni técnicas, sino políticas y culturales: hacer que las aficiones sean tan provechosas como el trabajo, hacer que el voluntariado cívico sea tan productivo como el trabajo comercial, hacer de la distribución equitativa una función de primera necesidad, hacer que la imaginación sea una facultad digna de remuneración, hacer que el arte y la cultura se conviertan en objetos de sustento social, hacer que la educación de primera calidad (y por encima de todo, la educación cívica) sea accesible a todos". Benjamin Barber, *Un lugar para todos,* Barcelona, Paidós, 2000, p. 147, citado en "La participación de los jóvenes en una sociedad en transformación", en Asamblea de Ciencias Sociales por una Universidad Crítica, *op. cit.* p. 35.

18

Todo lo contrario de lo planteado en las reformas de la universidad en Europa, el llamado Plan Bolonia, que al lado de aspectos necesarios -movilidad, homogeneización, renovación pedagógica- da un profundo paso en la concepción mercantilista de la universidad, asumiendo su masifi-cación en un primer ciclo (grado) y endureciendo económicamente las condiciones del segundo ciclo (máster), al tiempo que avanza poderosamente en la vinculación de la universidad al ámbito empresarial y a una concepción mercantil del conocimiento (de hecho, la enseñanza pasa a medirse en *créditos,* además de que las carreras y las investigaciones se vinculan al interés empresarial actualizado en cada momento).

UNA CONCLUSIÓN DE LA MANO DE ESPARTACO

Recostados boca arriba, miramos el cielo de la noche. Es aquí donde comenzaron las historias, bajo la protección de multitud de estrellas que nos escamotean certezas que a veces regresan como fe.

Aquellos que primero inventaron y después nombraron las constelaciones eran narradores. Trazar una línea imaginaria entre racimos de estrellas les otorgó imagen e identidad.

Las estrellas tejidas en esa línea fueron como los sucesos tejidos en una narración. Imaginar las constelaciones no cambió las estrellas, por supuesto, ni el vacío negro que las circunda.

Lo que cambió fue la forma en que la gente leyó el cielo nocturno.

JOHN Berger, *Y nuestros rostros, mi vida, breves como fotos*

La lucha es como un círculo. Se puede empezar en cualquier punto pero nunca termina.

Subcomandante Marcos

Descansad o sed libres.

Tucídides

Viendo el despliegue del entendimiento humano a través de la historia, supo Hegel que sólo el esclavo puede conocer lo que en verdad es una manzana. Es el esclavo quien siembra la semilla, la recubre de tierra, la riega, cultiva, habla al árbol y al final la recolecta. Es quien la transporta, la limpia y prepara para llevarla a la mesa en donde el señor, ignorante de tanto esfuerzo, lo único que hace es comérsela. Puede, incluso, preferir no comérsela. Puede elevarse sobre esa necesidad: le basta saber que la manzana, como el resto de las cosas y las personas, es suya. El esclavo, al igual que la manzana, son sólo medios para sus fines. Una vez luchó para ser amo, pero eso ya pertenece a la historia. Hoy, su vida es contemplativa. El trabajo es una fuente de conocimiento para el esclavo porque no trabaja para él. El amo ya no necesita trabajar.

Pero todas las cosas que posee el amo están mediatizadas por la conciencia del esclavo que las ha producido. Poco a poco, el amo va perdiendo de vista el mundo natural. Lo que

obtiene es a través del esclavo, pero éste no es sino un instrumento. Lo único que reconoce el amo en el esclavo es que el esclavo lo reconoce a él como amo. En esa relación, la única conciencia capaz de reconocer al otro es la del esclavo. Esa persona que, al igual que un animal, carece de reconocimiento. El esclavo sabe todo lo que hay que saber sobre la manzana y sobre el amo. Está al acecho, pues depende del mundo natural y de la voluntad del señor. El amo, por su parte, estará siempre necesariamente mortificado. Hay algo que le falta y no puede tener mientras siga siendo amo: el reconocimiento de sus iguales. El esclavo está en un camino que lleva a un final de libertad. Todavía su *conciencia servil,* esa existencia sin reconocimiento que lo equipara a cualquier otra realidad de la naturaleza, que le hace preferir la vida biológica antes que la vida en libertad -podría morir si pretendiera alcanzarla-, le impide formar parte de la historia. Pero la historia está en marcha. Sólo cuando el esclavo niegue a quien le esclaviza y se arriesgue a morir, nacerá como individuo, tendrá libertad, formará parte de la historia. Cuando niegue a quien le niega, deja de ser naturaleza y pasa a ser un ser humano, consciente y reconocido.

El esclavo está muy cerca de la vida natural porque depende de las cosas. No arriesgará la vida sin más. Está muy cerca de la lucha inmediata por la supervivencia. La vida del amo es más confusa. Vive como un ser humano -reconocido por el esclavo-, pero consume como un animal -no trabaja para conseguir las cosas-. Su relación con los demás es de amo, y si se encuentra con otro amo, uno de los dos perderá la vida. Su propia existencia es un obstáculo a la existencia. Mientras, el esclavo mira la libertad del amo -no se detiene en la contradicción de que el amo está empantanado en esa trampa donde sólo puede reconocerle el que no tiene reconocimiento-. Mira la libertad de su señor y la irá reconstruyendo desde su propia realidad. Pronto dará el salto y entenderá su vida desde una conciencia desdichada. El esclavo también tiene la angustia de la muerte, pero no puede hacer nada porque su trabajo no le pertenece, no puede liberarse a través de él. Sólo con la elevación de su conciencia podrá conocerse a sí mismo y exigir reconocimiento. Pero no ya del amo -volvería a la rueda de la guerra-, sino de sus iguales en una sociedad donde nadie sea dueño de nadie. Se habrá elevado entonces sobre la vida natural, la que quiere sólo sobrevivir de cualquier modo. Ahora, con esa conciencia, el esclavo puede morir en el intento de ser un hombre libre, de tener el reconocimiento de los hombres libres. A través de la dialéctica, donde lo negativo lo representa el amo, el esclavo se ha convertido en una persona para sí mismo.[1]

Será Marx quien luego afirme que es el esclavo (el oprimido) el que porta el movimiento de la historia. Sólo el esclavo se pregunta: ¿por qué si todo

lo que está ante nuestra vista ha sido hecho por nosotros nada nos pertenece? En *Espartaco,* la novela de Howard Fast, un decadente senador romano se pregunta a su vez cómo es posible que, incluso una vez derrotado, el líder de los esclavos siga dominando las mentes y los corazones de vencedores y de vencidos:

MÁS *ALLÁ DE LAS CRISIS*... UNA CONCLUSIÓN DE LA MANO DE ESPARTACO

Y aquella gente, reunida para pasar una noche en Villa Salaria, estaba obsesionada con Espartaco porque Espartaco era todo lo que ellos no eran. Cicerón podría no comprender nunca de dónde provenía la virtud de aquel misterioso esclavo, pero él, Graco, él lo comprendía. El hogar y la familia y la virtud y todo cuanto era digno, lo defendían los esclavos y lo tenían los esclavos, no porque ellos fueran buenos y nobles, sino porque sus amos les habían cedido todo cuanto hubiera de sagrado.2

La contradicción entre opresores y oprimidos entrega a los dominados una conciencia especial. La historia se mueve porque la hacen seres humanos que piensan y sienten. No basta con despojar a los trabajadores del fruto de su trabajo si no se les despoja también de su determinación de alcanzar la plenitud, de su deseo de ser igual a los que tienen más capacidad de elegir. Cuando los despojados construyen la conciencia de la injusticia (cuando elaboran el dolor y lo convierten en saber), transforman su deseo en acción colectiva y, si reúnen las fuerzas suficientes, arman el cambio social. Siempre fueron los necesitados los que empujaron a la historia para salir de la necesidad. Lo *sagrado,* esa búsqueda de lo que es verdad, de lo que es bueno, de lo que es hermoso, es un potente motor siempre presto a arrancar.

Tras casi cuatro décadas de neoliberalismo, esa inteligencia colectiva de las víctimas ha sufrido nuevos y duros golpes. La conciencia de los dominados se muestra más oculta que nunca en cualquier otro momento de la historia. Como ya adelantara el cineasta Pier Paolo Pasolini, el consumismo y el individualismo han sentado las bases para una forma perversa de fascismo, un *fascismo social* que se ha metido en los tuétanos de la ciudadanía y con frecuencia le impide salir de ese círculo vicioso alimentado por el dinero y cuyo único objetivo es una insaciable acumulación de fetiches. No está escrito que las crisis económicas sean detonantes de transformaciones profundas que superen el “molino satánico” del capitalismo que amenaza la supervivencia en el planeta. Sólo cuando la crisis afecte al resto de

elementos de lo social (lo político, lo normativo, lo cultural) podrán encontrarse alternativas, a día de hoy ocultas. El malestar por quedar fuera de la orgía del consumo no basta para superar los cuellos de botella de la modernidad, del Estado nación y del capitalismo. Los jóvenes de la *banlieu* parisina, de esos suburbios tan lejos los dioses y tan cerca de las televisiones, quemaban autos precisamente porque les habían dicho que no tenerlos los convertía en perdedores.

Los medios de comunicación terminan de cerrar buena parte de los caminos a la emancipación al primar los valores del individualismo, del éxito fácil, del consumo constante. La corrupción, tan generalizada en las sociedades capitalistas, no es sino un atajo a un fin previamente corrompido: tener más a costa del esfuerzo ajeno. Las cadenas que permiten el consumo quedan ocultas a los compradores, mientras la *tentación de la inocencia* arropa ese anhelo de ser reyes que ha sembrado la época: ropa barata que cosen niños en galpones sin aire; instrumentos baratos que se confeccionan en situaciones de estricta precariedad; materias primas baratas porque las familias completan sus ingresos con la prostitución infantil; muebles asequibles a cambio de destrucción de bosques tropicales; electrodomésticos populares ensamblados con trabajo semiesclavo; jornadas de trabajo alargadas porque el endeudamiento también se estira; estimulantes para estar a la altura de los requisitos, tranquilizantes para poder salir de esa vorágine. En ese gran mercado, desaparecen los ciudadanos y la sociedad no va más allá de un conjunto de clientes cuya relación entre ellos se guía por lo que manda la publicidad y la oferta y la demanda. El capitalismo prospera venciendo a otros, se hace fuerte en la guerra; la conquista es el principal de sus valores. Como en una paradoja siniestra, la bolsa sube cuando se anuncian despidos o crecen los valores cuando se ratifica que no se cumplirán los reclamos medioambientales. Como en una anunciación mariana, los mercados de valores (a menudo levantados sobre humo refe-renciado en humo) obligan a alzar la vista esperando su mensaje apocalíptico o de epifanía. La complejidad se presenta como confusión y las salidas individuales siguen configurando el grueso de las apuestas al faltar alternativas bien construidas, factibles, creíbles y presentadas atractivamente.

Si lo sagrado es todo aquello que trasciende la finitud de cada ser humano, el capitalismo, que levanta su imperio sobre los derrotados, va en la dirección contraria de la emancipación humana. Es cierto que visto en su estación final actual, ignorando su historia y observando a la minoría que lo

disfruta, muestra una gran prosperidad. El referente del capitalismo no son las masas depauperadas, sino los invitados al banquete. Pero sólo porque oculta muy bien la miseria sobre la que se levanta. El sociólogo Pierre Bourdieu decía lleno de convencimiento: trasladen una semana a una favela a un economista del Fondo Monetario Internacional y regresará blasfemando contra el neoliberalismo. Otro científico social, el filósofo norteamericano John Rawls, proponía un interesante ejercicio más académico: pongámonos una venda mental en los ojos que nos impida saber si vamos a ser ricos o pobres, sanos o enfermos, hombres o mujeres, blancos o negros, habitantes del norte o hacinados del sur, cultos o analfabetos, y desde esa ignorancia, definamos cómo nos gustaría que fuera la sociedad en la que vamos a vivir. Si realmente pudiera hacerse ese ejercicio, postularíamos, de manera generalizada, sociedades más justas. Entonces ¿por qué, pese a saber lo que es justo y lo que no lo es, consentimos vivir en sociedades desiguales? El capitalismo promete un cuento oriental de magnificencia y lujo. La razón moderna no ayuda a pensar correctamente con su trampa lineal y su condición podadora. Los Estados nacionales castigan el pensamiento discordante en su obsesión por la obediencia y el consenso.

La solución pasa por encontrar sustitutos a estas tres grandes avenidas, modernidad, Estado, capitalismo, que han roturado hasta dejarlo estéril el campo en que vivimos. La bondad, la verdad y la belleza como alternativas, resultado de un diálogo profundo y permanente.

Tras el fracaso de las economías del socialismo realmente existente; tras el fracaso, más oculto pero más tenaz, del capitalismo; tras el fracaso de las formas de capitalismo de Estado; tras el fracaso de las economías postsocialistas, la única vía es reinventar zapatos, caminos, mapas, carretas y recuperar razones para ponerse de nuevo en marcha. En el viaje de regreso a Ítaca, sólo Ulises sobrevivió porque nunca aceptó escoger entre la alternativa de Escila o la de Caribdis. En ambos casos hubiera acabado con su barco destruido y toda la tripulación en las profundidades del mar. Simón Rodríguez recordaba al astuto griego cuando sabía de la necesidad de abrir constantemente nuevos rumbos. Cuando con las condiciones dadas era imposible que los esclavos salieran de la opresión, tuvieron que inventar nuevas dimensiones. En Roma, todo esclavo que se levantaba era crucificado. Pero los levantamientos eran demasiados y, como medida económica, empezaron a mandar a los rebeldes a galeras de por vida. Pero los romanos, carentes de vida, como señalaba Hegel, se aficionaron a las peleas de gladiadores. Así, la lógica económica venció a la política y algunos fueron liberados para incorporarse a un espectáculo que precisaba mucha mano de obra. Fue así que Craxio, un galo que se había levantado contra el imperio, pudo decirle al oído a Espartaco: “Un día yo fui libre”. Y Espartaco, nieto e hijo de esclavos, que no había conocido otra amistad que el látigo, preguntó: “¿Libre?”. Y Craxio le habló de ser ellos los que manejaran el látigo y la lanza, de ser ellos los vencedores sobre las legiones romanas, de ser ellos los que organizaran su propia vida en forma comunitaria, de ser ellos los que finalmente rompieran todos los látigos y todas las lanzas. Espartaco salió del letargo y la picadura del látigo le supo diferente. Entonces, elaboró su

dolor y lo convirtió en conciencia, y la conciencia en voluntad, y la voluntad en poder, y el poder en emancipación. Enfrente de un imperio. Fue derrotado y, sin embargo, triunfó.

El reto hoy no es pequeño, pero la necesidad tampoco es menor. Reinventar el sentido para reconstruir lo político y reconstruir lo político para reinventar el sentido. Para ello, reelaborar el dolor en busca de una trascendencia fieramente humana. Poner en movimiento una orientación emancipadora, superadora del capitalismo, verde, desbordante y femenina, poscolonial y alegre, plural, en constante transición, que se impulse hacia un nuevo estadio con los pies haciendo fuerza en el mundo real impulsado por la utopía. Como instrumento, un socialismo diferente que se armará y desarmará, como un puzle cambiante, de manera permanente. Que recuerde sus éxitos en el siglo xx (sacar a pueblos del feudalismo y llevarlos a la modernidad, parar los pies al nazismo, cuestionar la hegemonía capitalista) y que no repita sus errores (creer que basta ocupar el aparato del Estado para organizar la sociedad; que basta nacionalizar -no socializar- todos los medios de producción para satisfacer las necesidades sociales; que basta un partido único para representar todas las sensibilidades populares; que se puede exportar una solución que sirve en un país a cualquier otro; confundir alegría con pro-ductivismo y planes quinquenales; pensar que muros y gulags pueden frenar a los pueblos o encerrar la emancipación).esperanza".

Un socialismo entendido, como propone Boaventura de Sousa Santos, como "democracia permanente". Sólo así crecerá más allá de los errores y los fracasos del siglo xx, sólo así podrá hacer cierta la promesa de emancipación que sembró el pensamiento ilustrado y que aún no ha sido cumplida, sólo así podrá devolver el sentido al mundo, haciendo de la verdad, de la bondad y de la belleza el programa humano que nos explique quiénes somos y quiénes queremos ser. Sin necesidad de mercaderes del más allá, de buhoneros del bienestar, de guardianes de la felicidad o de comerciantes codiciosos. Una reconstrucción de la política que ayude a despertar de cualquier sueño dogmático, que ayude a escoger la libertad y no el descanso, que se refuerce en sus convicciones de amor a los demás para recuperar el consejo de futuro de Bertolt Brecht: "Sólo los pueblos con convicciones tienen

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., "Taller de calidad de la democracia y desarrollo humano en América Latina", en AA. VV., *Auditoría ciudadana sobre la calidad de la democracia: reflexiones sobre su potencial cívico y académico,* San José, Proyecto Estado de la Nación, 2001.

Adorno, Theodor W., *La disputa del Positivismo en la sociología alemana,* Barcelona,

Grijalbo, 1972.

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos,* Madrid, Trotta, 2009.

Agamben, Giorgio, *Estado de excepción,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

Aguiar Villanueva, Luis, *Gobernanza y gestión pública,* México, D.F., FCE, 2006.

Aguilera García, Luis, *Gobernabilidad y gobernanza: cinco tesis a la luz del capitalismo neoliberal del siglo XXI,* 2003, [En línea]: http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/poli-tica/aguilera1_310802.htm.

Allegre, Claude, *La derrota de Platón o la ciencia en el siglo XX,* México, D.F., FCE, 2003.

Alonso, José Antonio (comp.), *El futuro de la deuda externa,* Madrid, Catarata, 2003.

Alonso, José Antonio y Carlos Garcimartín, *Acción colectiva y desarrollo. El papel de las instituciones,* Madrid, Editorial Complutense, 2009

Alonso, LUIS, "Síntesis moderna", en *Investigación y ciencia,* n. 410, noviembre de 2010,

0 pp. 94-96. *0*

Amin, SAMIR, *El capitalismo en la era de la globalización,* Barcelona, Paidós, 1999.

Arbib, Michael A., "From monkey-like action recognition to human language: An evolutionary framework for neurolinguistics", en *Behavioral and Brain Sciences,* n. 28,

New York, agosto de 2005.

Arévalo-Robles, Gabriel Andrés, "Recreando el espacio de lucha del Movimiento Estudiantil: modulaciones críticas y alternativas a la universidad moderna/colonial/capi-talista", en Asamblea de Ciencias sociales por una universidad Crítica, *Movimientos estudiantiles: resistir, imaginar, crear en la Universidad,* San Sebastián, Gakoa, 2008.

ATIENZA, Jaime, *La deuda externa del mundo en desarrollo. Teoría, realidad y alternativas,*

Madrid, Akal, 2002.

Aurélie Desmarais, Annette, “Vía Campesina y las ONG”, en *La jornada,* 25 de octubre de 2003.

Avritzer, Leonardo, “Teoría democrática, esfera pública y deliberación”, en *Metapolíti-ca,* n. 14, *La democracia transparente,* México, D.F., 2000.

Bagnasco, Arnaldo *et al., El capital social. Instrucciones de uso,* México, D.F., FCE, 2003.

Balandier, Georges, *El poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación,* Barcelona, Paidós, 1994.

Balibar, ÉTIENNE, *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

Barber, Benjamin, *Un lugar para todos,* Barcelona, Paidós, 2000.

Barcellona, Pietro, “En torno a la pasión democrática: entrevista”, en *El Viejo Topo,* n.

117, Mataró, abril de 1998.

327

Bardhan, Pranab, “Democracia local y gobernanza”, en *Instituciones y desarrollo,* n. 16, vol. 1, Barcelona, febrero de 2005.

Barthes, Roland, *El placer del texto y lección inaugural de la cátedra de semiología literaria del College de France,* México, D.F., Siglo XXI, 2004 (1978).

Bataille, Georges, *El límite de lo útil,* Madrid, Losada, 2005.

Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida,* México, D.F., FCE, 2006.

Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1987 (1949).

Beck, Ulrich, *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial,* Madrid, Paidós, 2004.

Benjamin, Walter, "Über den Begriff der Geschichte", en *Gesammelte Schriften. Werkaus-gabe,* vol. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

Bennet, Maxwell, Daniel Dennett, Peter Hacker y John Searle, *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje,* Barcelona, Paidós, 2008.

Bernárdez, Enrique, *El lenguaje como cultura,* Madrid, Alianza Editorial, 2008.

Beyme, Klaus von, *Los partidos políticos en las democracias occidentales,* Madrid, CIS, 1986.

—, *Teoría política del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad,* Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Blisset, Luther, *Q,* Barcelona, DeBolsillo, 2008.

Boff, Leonardo, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres,* Madrid, Trotta, 1996.

Boix, Carles y Susan C. Stokes, *The Oxford Handbook of Comparative Politics,* New York, Oxford University Press, 2009.

Bonilla-Molina, Luis, *Gerencia, investigación y Universidad,* Caracas, Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe, 2001.

BORÓN, Atilio, "El Nuevo Orden Mundial y cómo desmontarlo", en José Seoane y Emilio Taddei, *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre,* Buenos Aires, Clacso, 2001.

Bourdieu, Pierre, *Contrafuegos,* Barcelona, Anagrama, 1999.

Boyer, Robert, *La teoría de la regulación,* Valencia, Institució Alfons el Magnánim, 1992.

Brown, John, "De la gobernanza o la constitución política del neoliberalismo", 2001, [En línea]: http://firgoa.usc.es/drupal/node/38900.

BruguÉ, Quim, M. AmoróS y R. Gomá, "La administración pública y sus clientes: ¿Moda organizativa u opción ideológica?", en *Gestión y análisis*

de políticas públicas, n. 1, Madrid, INAP, 1994, pp. 33-46.

BÚFALO, Enzo DEL, *Individuo, mercado y utopía: un ensayo genealógico,* Caracas, Monte Ávila Editores, 1998.

Buller, David J., *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature,* Cambridge, MIT Press, 2005.

Calle, Ángel, *Nuevos movimientos globales,* Madrid, Ed. Popular, 2005.

Capella, Juan Ramón, "Estado y derecho ante la mundialización: aspectos y problemática generales", en CAPELLA, Juan Ramón (coord.), *Transformaciones del derecho en la mundialización,* Madrid, CGPJ, 1999.

Capra, Fritjof, *El tao de la física,* Málaga, Sirio, 2005.

CARBONELL, Eudald, *Planeta humano,* Barcelona, Península, 2000.

—, *Aún no somos humanos: propuestas de humanización para el tercer milenio,* Barcelona, Península, 2002.

CARBONELL, Eudald, *El nacimiento de una nueva conciencia,* Barcelona, Ara Llibres, 2007.

—, *La conciencia que quema,* Barcelona, Ara Llibres, 2008.

Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto,* Barcelona, Gedisa, 2002.

Cerrillo, Agustí, "La gobernanza hoy: introducción", en *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia,* Madrid, INAP, 2005.

Chomsky, Noam e Ignacio Ramonet, *Cómo nos venden la moto,* Barcelona, Icaria, 1996.

Clarke, Richard, *Contra todos los enemigos,* Madrid, Taurus, 2004.

Cohn, Norman, *En pos del milenio,* Madrid, Alianza Editorial, 1997 (1970).

Colectivo Situaciones, *Argentina. Apuntes para el nuevo protagonismo social,* Barcelona, Virus, 2003.

Coleman, James S., *Foundations of Social Theory,* Cambridge (Massachusetts), Belknap Press of Harvard university Press, 1998.

Comisión de las Comunidades Europeas, *La gobernanza europea. Un libro blanco,* Bruselas, Comisión, 2001.

Coronil, Fernando, *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela,* Caracas, CDCH-UCV/Nueva Sociedad, 2002.

DAHL, Robert, *La democracia. Una guía para los ciudadanos,* Madrid, Taurus, 1999.

Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos,* Madrid, Crítica, 2005.

—, *Y el cerebro creó al hombre,* Barcelona, Destino, 2010.

Denton, Derek, *El despertar de la consciencia. La neurociencia de las emociones primarias,* Barcelona, Paidós, 2009.

Deutsch, Karl W., *Política y gobierno,* México, D.F., FCE, 1976.

Domenech, Antoni, *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista,* Barcelona, Crítica, 2004.

DONATI, Pierpaolo, *Repensar la sociedad,* Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2006.

DONOLO, Carlo, *¿Cómo gobernar mañana?,* Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.

Donoso, Vicente, "Los retos de una globalización alternativa", en Monedero, Juan Carlos (ed.), *Cansancio del Leviatán. Problemas políticos en la mundialización,* Madrid, Trotta, 2003.

Dror, Yehezkel, *La capacidad de gobernar. Informe al Club de Roma,* Madrid, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 1994.

Eco, Umberto y Carlo Maria Martini, *¿En qué creen los que no creen?,* Madrid, Temas de Hoy, 2000.

Elster, Jon, *La explicación del comportamiento social. Más tuercas y*

tornillos para las ciencias sociales, Barcelona, Gedisa, 2010.

Escohotado, Antonio, *Caos y orden,* Madrid, Espasa Calpe, 1999.

Font, Joan, y Lucía Medina, "Consejos ciudadanos en España: ¿Un despilfarro europeo?", en Font, Joan (coord.), *Ciudadanos y decisiones públicas,* Barcelona, Ariel, 2001.

Foucault, Michel, *Microfísica del poder,* Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.

Francisco, Andrés de, *Ciudadanía y democracia. Un enfoque republicano,* Madrid, Catarata, 2007.

Franzé, Javier, *¿Qué es la política? Tres respuestas: Aristóteles, Weber y Schmitt,* Madrid, Catarata, 2004.

GARCÉS, Joan, *Soberanos e intervenidos,* Madrid, Siglo XXI, 1996.

García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales, desconectados. Mapas de la intercultura-lidad,* Barcelona, Gedisa, 2004.

García Pelayo, Manuel, "Idea de la política", en *Idea de la política y otros ensayos,* Madrid, CEC, 1991.

Gascó Hernández, Mila, *El gobierno de un mundo global. Hacia un nuevo orden internacional,* Intermón Oxfam, Barcelona, 2004.

Gazzaniga, Michael S., *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*, Barcelona, Paidós, 2010.

Génesis 1, en *Sagrada Biblia,* Madrid, Nácar y Colunga, BAC, 1979.

Ghiglieri, Michael P., *El lado oscuro del hombre,* Barcelona, Tusquets, 2005.

Giddens, Anthony, *Consecuencias de la modernidad,* Madrid, Alianza Editorial, 1993.

—, *La tercera vía,* Madrid, Taurus, 1999.

Gómez Gil, Carlos, *Las ONG en la globalización. Estrategias, cambios y*

transformaciones de las ONG en la sociedad global, Barcelona, Icaria, 2004.

González García, José María, *La máquina burocrática. (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka),* Madrid, Visor, 1989.

Gray, John, *Falso amanecer,* Barcelona, Paidós, 2000.

Grijelmo, ÁLEX, *La seducción de las palabras,* Madrid, Suma de Letras, 2004.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Taurus, 1981.

—, *La inclusión del otro,* Barcelona, Paidós, 1999.

—, *Entre naturalismo y religión,* Barcelona, Paidós, 2006.

Haidt, Jonathan y Craig Joseph, "Intuitive ethics: how innately prepared institutions generate culturally variable virtues", en *Daedalus,* vol. 133, n. 4, Cambridge, otoño de 2004, pp. 55-66.

Haidt, Jonathan y Selin Kesebir, "Morality", en Fiske, Susan T., Daniel T. Gilbert y Gardner Lindzey (eds.), *Handbook of Social Psychology,* vol. 1, Hoboken, Wiley,

2010, p. 821.

Hauser, Marc D., *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal,* Barcelona, Paidós, 2008.

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu,* México, D.F., FCE, 1966.

Hirschman, Albert O., *Interés privado, acción pública,* México, D.F., FCE, 1986.

—, *Retóricas de la intransigencia,* México, D.F., FCE, 1991.

Hirst, Paul, "The Future of Political Studies", en *European Political Science,* n. 3, 1, Essex, otoño de 2003.

Hobsbawm, Eric J., "El desafío de la razón: manifiesto para la renovación

de la historia", en *Revista Polis,* n. 11, Santiago de Chile, Universidad Bolivariana, 2005, [En línea]: http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2917223.

Hofstadter, Douglas R., *Yo soy un extraño bucle,* Barcelona, Tusquets, 2008.

Holloway, John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy,* Mataró, El Viejo Topo, 2002.

Hudson, Michael, "La economía política de la tradición republicana ilustrada y sus enemigos neoliberales", 2009, [En línea]: http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=2397.

Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,*

Barcelona, Paidós, 1997.

—, *El orden político en las sociedades en cambio,* Madrid, Paidós, 1997 (1968).

—, Joji Watanuki y Michel Crozier, *The Crisis of Democracy. Report on the governability of the democracies to the Trilateral Commision,* Nueva York, New York University Press, 1975.

Iacobini, Marco, *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros,* Madrid, 2009.

IbáÑEZ, Jesús, *A contracorriente,* Madrid, Fundamentos, 1997.

—, *Por una sociología de la vida cotidiana,* Madrid, Siglo XXI, 1997.

Ibarra, Pedro, *Manual de sociedad civil y movimientos sociales,* Madrid, Síntesis, 2005.

Ingrao, Pietro, "Discurso con motivo de la recepción del doctorado honoris causa por la Universidad de Barcelona", en *El País,* 5 de octubre de 2002.

Jessop, Robert, *El futuro del Estado capitalista,* Madrid, Catarata, 2008.

Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la*

civilización tecnológica, Madrid, Herder, 2004 (1979).

Johnson, Steven, *Sistemas emergentes. O qué tienen en común hormigas, neuronas, ciudades y software,* Madrid, Turner, 2003.

Johnstone, D. Bruce, "The Financing and Management of Higher Education: a Status Report on Worldwide Reforms", Washington, D. C., The World Bank, 1998.

Kagan, Robert, *Poder y debilidad. Europa y Estados Unidos en el nuevo orden mundial,*

Madrid, Taurus, 2003.

Katz, Richard y Peter Mair, "Changing models of Party Organization and Party Democracy. The emergence of the Cartel Party", en *Party Politics,* vol. 1, n. 1, 1995. ^

Kenneally, Christine, *La primera palabra. La búsqueda de los orígenes del lenguaje,*

Madrid, Alianza Editorial, 2009.

Klein, Naomi, *La doctrina del shock. El auge de la economía del desastre,* Barcelona, Paidós, 2007.

Klemperer, Victor, *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo,* Barcelona,

Editorial Minúscula, 2001.

Kojeve, Alexander, *Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel,* Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2006.

Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,* Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979.

Kraus, Karl, *Escritos,* Madrid, Visor, 1990.

Lakoff, George, *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político,* Madrid, Editorial Complutense, 2007.

—, *Puntos de reflexión. Manual del progresista,* Barcelona, Península, 2008.

Lanz, Carlos, *Tesis programática del socialismo revolucionario,* Caracas, CVG, 2006.

Lanz, Rigoberto (comp.), *Debate abierto sobre Misión Ciencia,* Caracas, Ministerio del Poder Popular para Ciencia y Tecnología, 2007.

Lebessis, Notis y John Paterson, *Accrottre l'efficacité et la légitimité de la gouvernance de l'Union Européenne,* Bruxelles, Cellule de prospective, CdP 99-750, 1999.

Lizcano, Emmanuel, *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones,* Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

LOPEZ Aranguren, José Luis, "Estado y sociedad civil", en *Sociedad civil o Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?,* Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1988.

López Petit, Santiago, *El Estado guerra,* Hondarribia, Hiru, 2003.

Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklarung 4. Beitrage zur funktionalistischen Differen-zierung der Gesellschaft,* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1984.

—, *Teoría política del Estado del bienestar,* Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Manin, Bernard, *Los principios del gobierno representativo,* Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Mann, Michael, *El imperio incoherente. Estados Unidos y el nuevo orden internacional,* Barcelona, Crítica, 2004.

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe,* Madrid, Tecnos, 2005.

Marazzi, Christian, *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos sobre la política,* Madrid, Akal, 2003.

Margulis, Lynn, *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la*

evolución, Madrid, Debate, 2002.

—, y Dorion Sagan, *Captando genomas. Una teoría sobre el origen de las especies,* Barcelona, Kairós, 2003.

Marina, José Antonio, *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación,* Barcelona, Anagrama, 2009.

Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política,* México, D.F., Siglo XXI, 1990 (1859).

—, y Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei,* 1848, [En línea]: http://www.mlwerke.de/me/me04/me04_459.htm.

—, *Werke,* Band 4, Berlin, Dietz Verlag, 1972.

MAYNTZ, Renate, "El Estado y la sociedad civil en la gobernanza moderna", en *Revista del CLAD,* n. 21, Caracas, 2001.

Merton, Robert K., *Teoría y estructura social,* México, D.F., FCE, 1964.

Michels, Robert, *Los partidos políticos,* Buenos Aires, Amorrortu, 1985 (1911).

Monedero, Juan Carlos, *La estrategia del orden y el desorden,* Bilbao, JAC, 1994.

—, *El fracaso de la República Democrática Alemana: la quiebra de la legitimidad, 19491989,* Madrid, UCM, 1996.

—, "Mundialización: perspectivas desde la ciencia política", en Monedero, Juan Carlos (ed.), *Cansancio del Leviatán. Problemas políticos en la mundialización,* Madrid, Trotta, 2003.

—, "Conciencia de frontera: el pensamiento político posmoderno de Boaventura de Sousa Santos", en Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política,* Madrid, Trotta, 2005.

—, "La Constitución destituyente de Europa: la zanahoria democrática y el palo neoliberal", en Monedero, Juan Carlos (ed.), *La Constitución destituyente de Europa. Razones para otro debate constitucional*, Madrid, Catarata, 2005.

—, “verde izquierda desbordante: propuestas para un socialismo posmoderno”, en Ángel valencia, *Izquierda verde,* Barcelona, icaria, 2006.

—, “El Estado moderno como relación social: la recuperación de un concepto politológico del Estado”, prólogo a Jessop, Robert, *El futuro del Estado capitalista,* Madrid, Catarata, 2008.

—, *Disfraces del Leviatán. El papel del Estado en la globalización neoliberal,* Madrid, Akal, 2009.

—, y Haiman El Troudi, *Empresas de producción social. Instrumentos rumbo al socialismo del siglo XXI,* Caracas, Centro Internacional Miranda, 2006.

MosterIn, JesÜS, *La naturaleza humana,* Madrid, Espasa Calpe, 2006.

Montemayor, Carlos, “Privatización y deuda”, en *La Jornada,* 23 de octubre de 2003.

Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática,* Barcelona, Gedisa, 2003.

Negri, Antonio y Michael Hardt, *El trabajo de Dionisos,* Madrid, Akal, 2003.

Nun, José, *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?,* México, D.F., FCE, 2001.

O’Donnell, Guillermo, *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización,* Buenos Aires, Paidós, 1998.

Onfray, Michel, *Tratado de ateología,* Barcelona, Anagrama, 2006.

Palacios, Francisco, *La civilización de choque. Hegemonía occidental, modernización y Estado periférico,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1999.

Panebianco, Angelo, *Modelos de partido,* Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Parra, Julio Alexander, “Deudas mundiales, ¿quién debe a quién?”, 2001, [En línea]: http://www.rebelion.org.

Perkins, John, *Confesiones de un gángster económico: la cara oculta del*

imperialismo americano, Barcelona, Tendencias, 2009.

—, *Manipulados: un gángster económico revela por qué la economía mundial se ha venido abajo y qué hacer para rehacerla,* Barcelona, Tendencias, 2010.

Pilger, John, *Los nuevos gobernantes del mundo,* Barcelona, RBA, 2003.

Piqueras, Andrés, "Presentación", en Gómez Gil, Carlos, *Las ONG en la globalización. Estrategias, cambios y transformaciones de las ONG en la sociedad global,* Barcelona, Icaria, 2004.

Pizzorno, Alessandro, "Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la elección natural", en *Sistemas,* 88, 1989, pp. 27-42.

Polanyi, Karl, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo,* México, D.F., FCE, 2003 (1944).

Portinaro, Pier Paolo, *Estado. Léxico de Política,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

Prats, Joan, "Modos de gobernación de las sociedades globales", en Cerrillo, Agustí, *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia,* Madrid, INAP, 2005.

Przeworski, Adam, "Is the science of comparative politics possible?", en *Boix,* Carles y Susan C. Stokes, *The Oxford Handbook of Comparative Politics,* New York, Oxford University Press, 2009, pp. 147-171.

Punset, Eduardo, *El viaje a la felicidad. Las nuevas claves científicas,* Barcelona, Destino, 2010.

Putnam, Robert, *Making Democracy Works. Civics Tradition in Modern Italy,* Princeton, Princeton University Press, 1993.

Reinicke, Wolfgang, *Global Public Policy. Governity without Government?,* Washington, D.C., Brooking Institution Press, 2003.

Riechmann, Jorge, *Gente que no quiere viajar a Marte,* Madrid, Catarata, 2005.

—, *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y*

autocontención, Madrid, Catarata, 2006.

—, y Francisco Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales,* Barcelona, Paidós, 1994.

Rivas, Antonio, "El análisis de marcos: una metodología para el análisis de los movimientos sociales"; en Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural,* Madrid, Trotta, 1998.

Rizzolatti, Giacomo y Corrado Sinigaglia, Las *neuronas espejo,* Barcelona, Paidós,

2006.

Rodríguez Villasante, Tomás, *Desbordes creativos,* Madrid, Catarata, 2006.

Roitman, Marcos, *Las razones de la democracia en América Latina,* Madrid, Sequitur,

2002.

Rosenau, James y Ernst-Otto Czempiel (eds.), *Governance without Government: Order and Change in World Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Roth, Roland, "Las ONG y las políticas internacionales", en José Vidal Beneyto (dir.),

Hacia una sociedad civil global, Madrid, Taurus, 2003.

Rubert de VentóS, Xavier, *De la identidad a la independencia: la nueva transición,* Barcelona, Anagrama, 1999.

Rucht, Dieter, "Soziale Bewegungen als Signum demokratischer Bürgergesellschaft", en Claus Leggewie y Richard Münch (eds.), *Politik im 21. Jahrhundert,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

Salmon, Christian, *Storytelling. La máquina de fabricar historias y formatear las mentes,*

Barcelona, Península, 2008.

Sametband, Moisés José, *Entre el orden y el caos. La complejidad,* Buenos Aires, FCE,

1999.

Sanahuja, José Antonio, *Altruismo, mercado y poder. El Banco Mundial y la lucha contra la pobreza,* Barcelona, Intermón Oxfam, 2001.

#

Santos, Boaventura de Sousa, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad,* Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores/ Universidad de los Andes, 1998.

—, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado,* Sequitur, Madrid, 1999. ^

—, *Crítica de la razón indolente,* Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003.

—, *La caída del Ángelus Novus,* Bogotá, ILSA, 2003.

—, "La caída del *Ángelus Novus:* mas allá de la ecuación moderna entre raíces y opciones", en *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política,* Madrid, Trotta, 2005.

—, *A gramática do tempo: para uma nova cultura política,* Porto, Afrontamento, 2006.

—, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires,*

Buenos Aires, Clacso, 2006.

—, "De lo posmoderno a lo poscolonial, y más allá de ambos", en *Conocer desde el Sur.*

Para una cultura política de la emancipación, La Paz, Clacso/CIDES-UMSA, 2008.

— (org.), *Democratizar a democracia. Os caminhos da democracia*

participativa, Rio de Janeiro, Civilizando Brasileira, 2002.

Santos, Boaventura de Sousa y Carlos Rodríguez, "Introdunao: para ampliar o cano-ne da produjo", en Santos, Boaventura de Sousa (org.), *Produzir para viver. Os caminhos daprodugao nao capitalista,* Rio de Janeiro, Civilizando Brasileira, 2002.

—, y César Rodríguez (eds.), *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita,* Madrid, Anthropos, 2007.

Sartori, Giovanni, *Teoría de la democracia,* Madrid, Alianza, 1987.

—, "¿Hacia dónde va la ciencia política?", en *Revista Española de Ciencia Política,* n. 12,

Madrid, abril de 2005, pp. 9-13.

Savater, Fernando, *Política para Amador,* Barcelona, Ariel, 1992.

Scharpf, Fritz W., "Institutions in Comparative Policy Research", en *Comparative Political Studies,* 33, 6-7, septiembre de 2000, pp. 762-790.

Schmidt, Manfred G., "Vom Glanz und Elend der Demokratie nach 1989", en Claus Leggewie y Richard Münch (eds.), *Politik im 21. Jahrhundert,* Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político,* Madrid, Alianza Editorial, 1991 (1932).

Schweder, Richard a., Nancy C. Much, Mahamohan Mahapatra y Lawrence Park, "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community, Divinity) and the 'Big Three' Explanations of Suffering", en Brandt, Allan M. y Paul Rozin, *Moralization and Health,* New York, Routledge, 1997.

Searle, John R., *Mente, lenguaje y sociedad,* Madrid, Alianza Editorial, 2001.

—, *La mente. Una breve introducción,* Bogotá, Norma, 2006.

Seligman, Martin, *La auténtica felicidad,* Barcelona, Ediciones B, 2003.

SemprÚN, Jorge, *Autobiografía de Federico Sánchez,* Barcelona, Planeta,

1977.

Sennet, Richard, *La corrosión del carácter,* Barcelona, Anagrama, 2000.

SolinÍS, Germán, "Gobernanza y gobernabilidad democráticas en México", Gestión de las transformaciones sociales-MOST, Documentos de Debate n. 60, UNESCO, 2001.

Sotelo, Ignacio, "Una reflexión histórica sobre la democracia", en *Sociedad civil o Estado. ¿Reflujo o retorno de la sociedad civil?,* Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1988.

Stewart, Joan, "De la innovación democrática a la democracia deliberativa", en Font, Joan (coord.), *Ciudadanos y decisiones públicas,* Barcelona, Ariel, 2001.

Stix, Gary, "Huellas de un pasado lejano", en *Investigación y ciencia,* n. 384, septiembre de 2008, pp. 12-19.

Stonor Saunders, Frances, *La CIA y la guerra fría cultural,* Madrid, Debate, 2001.

Strange, Susan, *La retirada del Estado,* Barcelona, Icaria, 2001.

Subirats, Joan, "Nuevos mecanismos participativos y democracia: promesas y amenazas", en Font, Joan (coord.), *Ciudadanos y decisiones públicas,* Barcelona, Ariel, 2001.

Taibo, Carlos, *¿Hacia dónde nos llevan los Estados Unidos?,* Barcelona, Ediciones B, 2004.

Teitelbaum, Alejandro, *La deuda externa,* 2001, [En línea]: http://www.rebelion.org.

"The other-worldly philosophers", en *The Economist,* 18 de julio de 2009, [En línea]: http://www.economist.com/node/14030288.

Toussant, Eric, *La bolsa o la vida,* Bilbao, Talesa, 2000.

Ugarteche, Óscar, *Presente con historia. Teoría y realida.d de la deuda externa en el mundo,* Lima, Sur, 2001.

Valencia, ángel (coord.), *Izquierda verde,* Barcelona, Icaria, 2006.

Vázquez García, Francisco, *Foucault. La historia como crítica de la razón,* Barcelona, Montesinos Editor, 1994.

Vega, Pedro de, "Mundialización y derecho constitucional: la crisis del principio democrático en el constitucionalismo actual", *Revista de Estudios Políticos,* n. 100, Madrid, CEPC, 1998.

Vidal Beneyto, José, "Las palabras del Imperio (1): Gobernabilidad y gobernanza", 2002, [En línea]: http://www.geocities.com/contragobernanza/gobernanza.htm

Virno, Paolo, *Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje,* Barcelona, Paidós, 2004.

Vugt, Mark van, Robert Hogan y Robert B. Kaiser, "Leadership, Followership, and Evolution. Some Lessons From the Past", en *American Psychologist,* vol. 63(3), Washington, D.C., abril de 2008, pp. 182-196.

Waal, Frans de, *La política de los chimpancés,* Madrid, Alianza Editorial, 1993.

—, *El mono que llevamos dentro,* Barcelona, Tusquets, 2007.

Wallerstein, Immanuel, *Impensar las ciencias sociales,* México, D.F., Siglo XXI, 1998, pp. 82-87.

Ward, Peter, "El *homo sapiens* del futuro", en *Investigación y ciencia,* n. 388, enero de 2009, pp. 82-87.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundrifi der verstehenden Soziologie,* Tübingen, Mohr Siebeck, 1985 (1922).

Williamson, John, "What Washington means by policy reform", en John Williamson (ed.), *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?,* Washington, D.C., Institute for International Economics, 1990.

Wilson, Edward O., "Kin Selection is the Key to Altruism: its Rise and Fall", en *Social Research,* 72(1), New York, primavera de 2005, pp. 159-166.

—, y David Sloan Wilson, “Evolution ‘for the good of the group’”, en *American Scientist,* vol. 96(5), North Carolina, sept.-oct. de 2008, pp. 380-389.

Zakaria, Fareed, *The Future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad,* New York, W.W. Norton and Company, 2003.

ZiZek, SLAVOJ, “The Matrix, o las dos Caras de la Perversión” y “The Matrix: ideología recargada”, [En línea]: http://es.geocities.com/zizekencastellano.

#

Zurbriggen, “El institucionalismo centrado en actores. Una perspectiva analítica en el estudio de las ciencias políticas”, en *Revista de Ciencia Política,* vol. 26, n. 1, Santiago de Chile, 2006, pp. 67-83.

1

G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* México, D.F., FCE, 1966. También Alexander Kojeve, *Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel,* Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2006.

2

Howard Fast fue encarcelado por el senador McCarthy, durante la llamada caza de brujas. Su delito, no querer dar nombres de norteamericanos comprometidos que habían colaborado con exiliados españoles que huían del franquismo (habían comprado un viejo edificio para convertirlo en un hospital para los republicanos exiliados). Durante los dos años de estancia en prisión concibió uno de los más hermosos cantos a la libertad, *Espartaco,* que luego sería llevada al cine por Stanley Kubrick.

ÍNDICE ANALÍTICO Y ONOMÁSTICO

Abrams, Elliot, 120

administrativo, cuerpo, 193n., 198, 248251, 260, 262-264 Adorno, Theodor W., 198n., 269n.

África, 19, 101n., 123, 227, 250, 287 Agamben, Giorgio, 44 Aguilera García, Luis, 212 Agustín de Hipona, 70n., 143, 149 Aharonian, Aram, 37 Allegre, Claude, 144 Allen, Woody, 184

Allende, Salvador, 22, 181n., 202, 308 altruismo, 28, 90, 94-96, 104, 130, 305 América Latina, 18-19, 36, 47, 52, 55, 74, 101n., 123, 157, 182, 187-189, 202-205, 226n., 227, 235, 241, 250, 251n., 287, 289, 293, 294n. amígdala, 13-14, 15n., 100 Amin, Samir, 274 amor, 15n., 29, 85, 285, 326 Annaud, Jean Jacques, 12 antiglobalización, 256 apolítico, 170, 207 aprender, 81-83 Arbib, Michael A., 41n., 56n.

Argentina, 65, 121, 193n., 235 Aristóteles, 11, 16, 61, 74, 129, 151, 198-199 Aron, Raymond, 188 asociacionismo, 228 atentado del 11-S, 45, 71, 154, 179-180, 185-186, 202 atractores, 145, 280 *autopoiesis,* 163, 213 Ayala, Francisco, 102 Aznar, José María, 254

Bacon, Francis, 298 Badiou, Alain, 11 Bakunin, Mijaíl A., 234 Balibar, Étienne, 278 Banco Mundial, 27, 154, 165, 204, 208, 212, 267, 275, 295, 316 Barber, Benjamin, 318n.

Barcellona, Pietro, 147

Barthes, Roland, 51, 53, 120n.

Bataille, Georges, 247, 287

Bauer, Jack, 45

Bauman, Zygmunt, 52, 313

Beauvoir, Simone de, 125

Beck, Ulrich, 182, 201n., 310-311

Bell, Daniel, 189

Benedetti, Mario, 15, 82

Benedicto XVI, papa, 68, 121

Benjamin, Walter, 124, 176, 266, 269n.

Berger, John, 321

Berlusconi, Silvio, 293n.

Beyme, Klaus von, 172 bienestar, 136-138, 165, 274 biología, 19, 101-102 bipartidismo, 44n., 253, 280 Blisset, Luther, 234n.

Bonilla-Molina, Luis, 38, 318n. bonobos, 63n., 90 Borón, Atilio, 253n.

Bourdieu, Pierre, 51, 75, 206, 223, 324 Brandt, Willy, 310n.

Brecht, Bertolt, 32, 59n., 80, 93, 124-125, 326

Bren, Donald, 102 Brugué, Quim, 206

Brzezinski, Zbigniew, 158, 185, 187, 191, 194, 306

bucle, 14-15, 29, 90, 94-95, 104, 130 buen gobierno, 160, 187, 191-193, 210, 253

burocracia, 149-150, 234, 262 Bush, George H.W., 158, 185 Bush, George W., 44, 46, 80-81n., 120, 123, 155, 161n., 185, 202, 254, 267n., 293n.

Bustos, fray Zenón, 304

Calderón, Felipe, 47 Cámara, Hélder, 122 Canetti, Elias, 207 caos, 127-128, 143, 145, 228, 280 capitalismo,

burocracia y, 149-150

337

cambios sociales y, 146, 157-158, 183, 188, 197, 267 ciencia y, 298-300

#

comportamiento humano y, 87-88, 107 comunismo y, 20, 35, 159,
265-266 consumo y, 64, 67-70, 245, 323-324 crisis y, 26-29, 71-72, 166,
188, 223-224 ecología y, 297-299, 303, 323 economía y, 57n.,
239 emancipación y, 236-237, 269, 324-325 Estado y, 150, 161-163, 183,
239, 247248, 259, 263, 307 globalización y, 154-155, 159,
187, 220-221 gobernabilidad y, 205-206, 211 gobernanza y, 19, 211, 214,
243-244 individualismo y, 157, 239-240, 324 información y, 65,
192 mercado y, 33, 239-240, 324 modernidad y, 149-150, 229,
247-248 modernización y, 67, 185-189, 197, 210 naturaleza y, 84,
298 obediencia y, 139 palabras y, 58n., 67-68 puritanismo y, 149,
239 sociedad y, 218, 239-240, 287, 324 terrorismo y, 71-72,
266 trabajadores y, 286-292 universidad y, 307-319 Capra, Fritjof,
88 Carbonell, Eudald, 42, 87 cartelización, 172-173, 243n., 288n.,
312 Carter, James, 158 Casas, Bartolomé de las, 114 Casciari, Hernán,
111n.

Castells, Manuel, 204 Castoriadis, Cornelius, 192-193 Castro, Fidel,
305 catolicismo, 121, 122, 206, 255n.

Cavafis, Constantino, 107 centro político, 75, 187, 253n. cerebro,13-16, 19,
55, 94-97, 112 cerebro social, hipótesis del, 97 Chaves, Pedro, 37

Chávez, Hugo, 154, 186n., 288n., 313n. Che Guevara, 106-107, 137, 221,
305 Cheney, Dick, 46

chimpancés, 13, 56, 63, 64n., 89-90,

96-97, 133

China, 19, 47, 101n., 227, 231 Chirac, Jacques, 154, 293n.

Chomsky, Noam, 41n., 56n. ciencia, 88, 102, 117, 141-144, 184,
247, 298-300

ver también social, ciencia Cioran, Emil Mihai, 191 ciudadanía,

democracia y, 182, 254-255, 272 Estado y, 249-250 neoliberalismo y,
254-257 política y, 170, 188-189, 209 sociedad y, 93, 170, 180, 286 *ver
también* participación ciudadana Clarke, Richard, 81n.

Clinton, Hillary, 46 Clinton, William, 201 Clístenes, 61 Coase, Ronald,
208 Cohn-Bendit, Daniel, 305n.

Coleman, James Samuel, 162n.

Coll, Carmen, 36

#

colonialismo, 114-115, 120, 236, 250, 315 Commoner, Barry, 302 comarcas de emancipación; *ver* emancipación, comarcas de complejidad,

democracia y, 224, 229 emancipación y, 91n., 138, 324 Estado y, 226-227, 260-263 humana, 14, 96, 103, 111-112 partidos políticos y, 151-152, 176, 226, 228

política y, 142, 210, 213 simplificación y, 89, 94, 144 social, 15, 101, 154, 195, 209, 213-215, 223-238

comportamiento, 87-89, 94, 102-107, 151 Comte, Auguste, 144 Comte-Sponville, André, 36 comunismo, 70, 107n., 158-159, 189, 201, 234, 241

capitalismo y, 20, 35, 159, 265-266 comunitarismo, 74, 199 conceptos, 72-73, 115, 134, 192, 201, 210, 244

conciencia, 169, 233, 321-323, 325 conocimiento, 34, 42, 57, 84, 142-144, 198n., 311

conservadurismo, 100, 192, 202, 267n., 310n.

complejidad social y, 232-238, 257, 266 constituciones, 202-203, 261 consumismo,

capitalismo y, 64, 67-70, 245, 323-324 ecología y, 297-299 sociedad y, 218-219, 274, 285, 313 contrato social, 128, 199, 240, 249 neoliberalismo y, 206, 209-210, 227 Coronil, Fernando, 247 corresponsabilidad, 201n., 251 corrupción, 80, 121, 160, 293 Craig, Joseph, 98-99 crisis, 17, 22, 24, 33, 51, 140, 271, 318 capitalismo y, 26-29, 71-72, 166, 188, 223-224

económica del 2008, 31-32, 46-47,

80n., 121, 154-155, 211, 220, 254,

impunidad y, 26, 275 de la política, 191-192, 198, 253, 291, 306, 311

transformación y, 140, 183, 267, 323 Cristiani, Alfredo, 122,
293 cristianismo, 70n., 91-92, 135n., 143, 255n.

Crozier, Michel, 187, 306 cultura(s),

crisis y, 223-224 emancipación y, 284-286 evolución y, 101-102 medios de comunicación y, 277, 285 módulos morales en las, 98-100 naturaleza y, 114, 297-298 naturaleza humana y, 87-107 sociedad y, 131-133, 147, 284-286 Czempiel, Ernst-Otto, 163

Dahl, Robert A., 121, 272 Dahrendorf, Ralf, 245 Daley, Bill, 28 Dalton, Roque, 241 Damasio, Antonio, 14, 18 Darwin, Charles, 90, 95, 98,
101 darwinismo social, 93 Dawkins, Richard, 95 deconstruccionismo, 117, 269n.

Defoe, Daniel, 239-240

deliberación, 176, 278-279 democracia,

autoritaria, 82-83, 160, 305 avanzada, 182-183, 193-194, 223-230,

249, 253, 274, 303 ciudadanía y, 182, 254-255, 272 complejidad y, 224, 229 definición de, 252 ecología y, 299-300, 303 Estado y, 36, 162-165, 227-228, 251252, 255, 278 expertos y, 192-193 género y, 282-284

gobernabilidad y, 165, 193-198, 206,

253, 306 gobernanza y, 212, 242-243, 253 gobierno y, 191-196, 198, 252-255 interculturalidad y, 284-286 justicia y, 273

legitimidad y, 36, 160, 165, 252 medios de comunicación y, 171-173,

275-277, 317 neoliberalismo y, 157, 160-161, 182183, 186n., 194-198, 274 obediencia y, 136, 139, 188 ^

palabras y, 25, 119-121 participación y, 189, 193n., 198, 278282, 306-307, 318 partidos políticos y, 159, 167, 172-175,

255, 279-281 *polis* y, 60-64 seguridad y, 202, 272 sindicatos y, 140, 159, 175, 280, 288-292 sociedad y, 203, 252, 255-256, 274,

278-282, 326 transparencia y, 150-153, 165, 194, 256 democrática, comarca, 278-282 democrática, tradición, 62-63, 72 Deng Xiaoping, 31 derechos, 186, 254, 289 desarraigo social, 74-77, 140-141, 155,

203-204, 297 desarrollo, 159

descentralización, 165, 269-270 Descartes, René, 88, 117n., 143 desigualdad, 56-57, 219, 223-224 desorden social, 127-128, 134, 155 despolitizar, 75-77 determinismo, 129, 228, 192, 198n.

deuda externa, 289, 292-297 Deutsch, Karl W., 137 diálogo, 16, 49, 61-62, 232 Díaz Salazar, Rafael, 160n. dinero, 57, 105, 229, 257n.

Dios, concepto de, 83, 127 dolor, 95, 125, 134, 292-293, 310 cambio social y, 36, 58, 78, 125, 138, 263, 323-325 Donati, Pierpaolo, 129 Donolo, Carlo, 163n., 208 Donoso, Vicente, 205 Dostoievski, Fiodor, 311 Dror, Yehezkel, 207-208 Durán, Filinto, 37 Durkheim, Émile, 135, 154n.

Eco, Umberto, 104-105n. ecológica, comarca, 297-303 ecologismo, 37, 144, 166, 230-231, 269n., 297-303 economía,

ecología y, 302 escasez y, 57n., 78-79 & política y, 157-167, 197, 239

sociedad y, 130, 132-133, 195, 211 Edad Media, 120, 143, 150 educación, 76, 276-277, 285, 308-319 Einstein, Albert, 88, 149 El Troudi, Haiman, 38 elección racional, teoría de la, 87-88, 103 elecciones, 132-133, 175, 255, 272, 281 Elizalde, Antonio, 84n.

Ellacuría, Ignacio, 122 Elster, Jon, 23, 102 emancipación,

capitalismo y, 236-237, 269, 324-325, comarcas de, 268-319 complejidad y, 91n., 138, 324 democracia y, 269-273, 278-282 dolor y, 169, 323-325 ecologismo y, 230-231, 299-303 esperanza y, 317

Estado y, 236-237, 250, 260, 269, 325 globalización y, 317-318 gobernanza y, 180, 215, 243 historia y, 59, 124, 266-267 medios de comunicación y, 57, 275277, 324

modernidad y, 140, 150, 236-237 269, 325 movimientos sociales y, 233-235, 242 mujeres y, 115, 282-284 palabras y, 60, 63-64, 117-118, 120, 275 política y, 62, 69, 76-77, 266 realidad y, 268-270

regulación y, 34, 69, 137, 140, 213, 244 rutina y, 137

símbolos colectivos y, 270 sociedad y, 164, 273-275 tres principios de la, 231-235, 267 universidad y, 312, 314, 317-319 emancipación, comarcas de, 24n., 268319

democrática, 278-282 ecológica, 297-303 endeudada, 292-297 femenina, 282-284 informada, 275-277 intercultural, 284-286 mínima, 271-273 obrera, 286-292 social, 273-275 universitaria, 304-319 emociones, 14, 17-18, 21, 94, 98-103 empatía, 51, 56, 84, 89, 94, 106, 305 endeudada, comarca, 292-297 endeudamiento público, 72 Engels, Friedrich, 74n., 137, 150, 227, 235, 239

entropía, 78-79, 84, 237, 300 epistemicidio, 133n., 282, 315n. esclavitud, 321-323, 325 Escohotado, Antonio, 228 España, 31, 38, 44, 49, 54, 115, 153, 202, 243n.

Espartaco, 322-323, 325 esperanza, 100, 181, 183, 267, 317, 326 estabilidad, 179-184, 259 Estado, 247-252

cambios sociales y, 142, 250-251, 263 capitalismo y, 150, 161-163, 183, 239, 247-248, 259, 263, 307 ciudadanía y, 249-250 complejidad y, 226-227, 260-263 crisis y, 17, 33, 192 definición de, 248-249, 258-264 democracia y, 36, 162-165, 227-228, 251-252, 255, 278

emancipación y, 236-237, 250, 260, 269, 325

globalización y, 140, 202, 206, 248, 307-308, 318 gobernabilidad y, 165, 191, 202, 205206

gobernanza y, 202, 207-218, 243-244, 253-254, 311 interculturalidad y, 284-286 legitimidad del, 249, 259 medios de comunicación y, 65, 276277

mercado y, 25-26, 122, 166, 188, 191, 198, 213-215, 250-251 modernidad y, 140, 229, 247-248 movimientos sociales y, 162, 218-221, 251

nación y, 258-260

neoliberalismo y, 161-166, 182-183, 186, 192-198, 202-206, 216, 311 obediencia y, 136-139, 249, 259-260, 264

partidos políticos y, 140, 145, 172-173, 193, 262

& poder y, 258-259, 270n.

política y, 145, 163, 229, 248-251, 259264

posmodernidad y, 145, 162 sindicatos y, 145, 219, 262, 290-291 sociedad y, 203-204, 213-214, 247-251,

259- 262

universidad y, 311, 314-315, 318 violencia y, 47, 136, 236-237, 248-249,

260- 261 Estados Unidos,

cambios sociales y, 267n. ciencia política en, 21n. crisis y, 46

democracia en, 253n. deuda externa y, 293-295 forma de actuar de, 26-27, 158, 161n., 165n., 308 globalización y, 307 mercado libre y, 31-32 modernización y, 179, 185, 189 movilización popular en, 235 narcotráfico y, 74n., 120 palabras y, 120-121 pobreza en, 105

política exterior de, 26-27, 184-189 terrorismo y, 45, 134n., 158, 202 valores morales en, 100, 105 estalinismo, 44 estanflación, 188, 309 estructura-acción, mapa de, 139 éticas del discurso, tres, 100 Europa, 18-19, 47, 71-72, 101n., 187-188, 203, 227, 235, 242n., 250, 294n. evolución, 89-102, 106, 112 explotación, 57n., 105, 154n., 257, 274, 287, 291

fascismo, 19, 29, 49, 81, 202, 210, 271, 305, 323 Fast, Howard, 322-323 felicidad, 17, 183-184 femenina, comarca, 282-284 feminismo, 166, 269n.

Ferguson, Adam, 164n. feudalismo, 55, 135, 219, 239, 326 Feuerbach, Ludwig, 92 FMI (Fondo Monetario Internacional), 121, 154, 165, 193n., 196, 204, 208, 220, 275, 294-295, 324 fordismo, 140, 153, 166, 188, 234, 307308

Foro Social Mundial, 24, 58, 154, 270 Fosdick, Harry Emerson, 50 Foucault, Michel, 117n., 119, 269n. francesa, Revolución, 52, 58, 144n., 224, 233, 250-251, 253n.

Francisco, Andrés de, 62n.

Francisco de Asís, 92

Franco, Francisco, 54

Frankfurt, Escuela de, 20, 142, 269n.,

317

Freire, Paulo, 245 Friedman, Milton, 22, 308, 313 Fukuyama, Francis, 114n., 189 funcionalismo, 118, 129-130, 134

Galbraith, John Kenneth, 28, 159, 245 Galeano, Eduardo, 46, 109, 183 Galileo Galilei, 143 Gandhi, Mohandas K., 155n.

García Canclini, Néstor, 223-224 García Pelayo, Manuel, 170 Gasciari, Hernán, 111n.

Gaseó Hernández, Mila, 212

Gasperi, Alcide de, 104

Gates, Robert, 158

Gaulle, Charles de, 220

Gazzaniga, Michael, 11, 14n., 90n., 95, 97n.

Gelman, Juan, 181n.

Giddens, Anthony, 159, 176n., 183n., 201n., 204 globalización,

capitalismo y, 154-155, 159, 187, 218-221 ciencias sociales y, 204 complejidad y, 154, 226-229 cultura y, 176n. desarraigo social y, 73-74, 105 ecología y, 299 emancipación y, 317-318 Estado y, 140, 202, 206, 248, 307-308, 31 8

gobernanza y, 227, 254 liberalismo y, 239-241 medios de comunicación y, 180 modernización y, 114 movimientos sociales y, 220 nacionalismo y, 132 neoliberalismo y, 210, 239 obediencia y, 218 política y, 178, 180, 274 reacción a la, 256 sindicatos y, 289 universidad y, 306-308, 317-318 *ver también* neoliberalismo gobernabilidad,

capitalismo y, 205-206, 211 crisis de la, 128, 192 definición de, 191

democracia y, 165, 193-198, 206, 253, 306

desigualdad y, 60 estabilidad y, 179-184 Estado y, 165, 191, 202, 205-206 gobernanza y, 187, 191, 207, 212-213 legitimidad y, 191-199, 209, 212, 254, 306

neoliberalismo y, 35, 163-165, 187,

202, 206, 210-211 gobernanza,

capitalismo y, 19, 211, 214, 243-244 ciencias sociales y, 204 complejidad social y, 224

democracia y, 212, 242-243, 253 emancipación y, 244 Estado y, 202, 207-218, 243-244, 253254, 311 globalización y, 227, 254 gobernabilidad y, 187, 191, 207, 212-213 gobierno y, 187, 208-210, 311 legitimidad y, 254 lógica lineal y, 142 mercado y, 209-214, 244, 253-255 metagobernanza y, 213, 215-217 movimientos sociales y, 210-212, 242244

neoliberalismo y, 35, 163-165, 197-198, 202, 210-214, 242, 254 participación y, 207-211, 253-254 poder y, 243

política y, 197-198, 211, 253-254 sociedad y, 244, 253-254, 311 tipos de, 214-215 gobierno, 132-133, 184, 249, 260-261 buen, 160, 187, 191-193, 210, 253 democracia y, 191-196, 198, 252-255 gobernabilidad y, 165, 187 gobernanza y, 187, 208-210, 311 Goethe, Johann Wolfgang von, 179 González, Felipe, 158, 201n., 293n.

Gore, Al, 80n.

Grafstein, Robert, 72-73n.

Gramsci, Antonio, 51, 104n., 138, 188, 213, 260, 267, 269n., 317 Gray, John, 245 Greenspan, Alan, 32 Grijelmo, Álex, 112, 113n.

Grimm, hermanos, 224 Grocio, Hugo, 115

Guantánamo, prisión de, 186n., 267n. guerra, 72, 131, 181, 185, 218, 235 guerra preventiva, 202-203 Guerrero, Erik, 37

Habermas, Jürgen, 152, 188, 192 *habitus,* 51, 55, 88, 110, 135, 137, 171 habla, 111-112 Haidt, Jonathan, 98-100 Haldane, John Burdon,

96 Hamilton, William, 95 Harvey, David, 26, 257n.

Hauser, Marc, 97

Hegel, Georg Wilhelm, 72, 125, 164n., 210, 248, 269n., 321-322, 325 Heisenberg, Werner, 25n., 88, 144 Held, David, 273 Hirschmann, Albert, 77, 229 historia, 41-42, 112, 123-124, 193 emancipación e, 59, 124, 266-267 fin de la, 241, 253, 266 modernidad e, 184, 266-267 opresión e, 321-323 Hobbes, Thomas, 12, 93, 128, 164n., 252 Hobsbawm, Eric, 135n.

Holderlin, Friedrich, 255 Holloway, John, 251n.

Homero, 60

homogeneidad, 135n., 176n., 181, 225 Hudson, Michael, 32, 308n.

Huidobro, Vicente, 15

humana, naturaleza, 33, 52, 55-56, 77,

112, 268

biología en la, 87-107 comportamiento y, 87-89, 94, 102-107 cultura en la, 87-107, 112, 268 evolución de la, 89-91, 94-102 humanización, proceso de, 14, 29, 42,

100, 130 Hume, David, 164n.

Huntington, Samuel, 114n., 182, 184-187, 306

Hussein, Sadam, 134n., 181

Ibáñez, Jesús, 44n., 68, 153, 225-226, 230, 237-238, 268, 319 Ibarra, Pedro, 243-244n. idealismo, 117

identidad, 128, 146, 165, 184, 278, 284 ideología, 175, 189 Ignacio de Loyola, 51 Ilustración, 91, 117n., 152, 185, 199, 213, 236, 309 imitación, 52, 55-56 imperialismo, 19, 67, 245, 309 incertidumbre, 127-128, 151, 171, 228, 259

inclusión, 137, 260 India, 47, 101n., 227, 231, 270n. indígenas americanos, 52, 92, 114-115, 143, 179, 225, 225-226n., 284 individualismo, 157,

239-240, 323-324

individualismo metodológico, 87-88 información, 65, 68-69, 180, 192, 311 *ver también* medios de comunicación información, sociedad de la, 144, 180181, 287, 314, 316 informada, comarca, 275-277 ingobernalidad, 165, 183, 193, 198, 207208, 306 Ingrao, Pietro, 202

institucionalismo, 182, 184-185, 234, 257, 306-307

instituciones, 104, 128-129, 137, 192, 195, 230, 232

integrismo religioso, 33, 158, 219, 289 intercultural, comarca, 284-286 Internet, 65n., 97, 235, 313, 317 islamismo, 135n.

Issa, Darrell, 27-28

Japón, 187, 298

Jessop, Robert, 130, 183n., 213-217, 250251, 263, 307n., 316 Jesús de Nazaret, 92 Jevons, William Stanley, 57n.

Jiménez, Juan Ramón, 85 Jiménez Lozano, José, 268 Johnson, Lyndon B., 185 Johnson, Robert A., 265 Jouvenel, Bertrand de, 137 Juan Pablo II, papa, 121-123, 158, 202, 255n.

justicia, 62-63, 170-171, 209, 273 Juvenal, Décimo Junio, 149

Kafka, Franz, 150 Kagan, Robert, 161 Kahneman, Daniel, 21 Kant, Immanuel, 127, 269n.

Katz, Richard, 172 Kautsky, Karl, 234 Kennan, George F., 184 Kesebir, Selin, 98-100 Keynes, John Maynard, 21, 293 keynesianismo, 71, 140, 166, 187, 220221, 307, 309 Kissinger, Henry, 163n., 306 Klein, Naomi, 22, 308n.

Kleist, Heinrich von, 184 Klemperer, Victor von, 54n.

Kohl, Helmut, 158, 202, 241 Korzybski, Alfred, 268 Koselleck, Reinhart, 181-182n.

Kraus, Karl, 54n.

Krugman, Paul, 21n., 159 Kuhn, Thomas Samuel, 88

Lakoff, Georges, 110, 115, 134n.

Laurie, Hugh, 21 Lázaro Carreter, Fernando, 191 legitimidad, 136, 179, 188, 191-199, 318 democracia y, 36, 160, 165, 252 deuda externa y, 293, 296 gobernabilidad y, 191-199, 209, 212, 254, 306

obediencia y, 135-136, 249, 259-260 Lem, Stanislaw, 218 lenguaje,

cerebro y, 14-16

comunicación y, 41-42, 48, 63-64 evolución y, 13-14, 16, 41-42, 56n., 63n.

#

manipulación del, 43-44, 48-49, 120121

mentiras del, 16n., 41 pensamiento y, 63-64, 110, 120 poder y, 50-53, 58-60, 109-125, 192 *polis* y, 63-64

realidad y, 116-117, 142-143, 180 recuperación del, 49, 118 sexismo y, 283 sociedad y, 54n., 127 *ver también* palabras Lenin, Vladimir Ilich, 29, 234 León Felipe, 48-50 Lévi-Strauss, Claude, 133n. liberalismo, 72, 100, 135n., 194n., 204, 239, 287

democracia y, 62-63, 160, 278 Estado y, 166, 188, 193, 263 política y, 132-133, 186n., 199, 253n. *ver también* neoliberalismo libertad, 179, 224

dolor y, 125, 169, 322 emancipación y, 235, 322 justicia y, 62-63 libertario, pensamiento, 35, 234 liderazgo, 131, 133, 173, 195, 197 Lincoln, Abraham, 252

lineal, lógica, 141-144, 256 Lippmann, Walter, 67 Locke, John, 62, 128, 164n.

Lope de Vega, Félix, 66

López Aranguren, José Luis, 164n.

López Obrador, Andrés Manuel, 47 López Petit, Santiago, 153n.

López Portillo, José, 202

Lorca, Federico García, 157

Luhmann, Nikas, 130, 228

Lula da Silva, Luiz Inácio, 154, 186n., 271

Luxemburg, Rosa, 135n., 155, 234

Lyotard, Jean-Fran^ois, 152

Machado, Antonio, 119 Madrid, Miguel de la, 158, 202 Mahapatra, Manamohan, 100 Mair, Peter, 172 Manin, Bernard, 68, 275 maniqueísmo, 143 Mann, Michael, 250

#

Maquiavelo, Nicolás, 21, 62, 70, 103, 258 Marcos, subcomandante, 321 Marcuse, Herbert, 198n.

Margulis, Lynn, 97 Martí, José, 109

Martini, Carlo Maria, 104-105n.

Marx, Karl, 21, 42, 58, 62, 74n., 92, 134135, 137, 141, 150, 154n., 164n., 183184, 188, 207, 220, 225, 227, 234-236, 239-240, 259, 264, 269n., 308n., 322 marxismo, 57n., 92, 135, 152, 166, 169, 182, 188-189, 212, 233 materialismo histórico, 266 Max-Neef, Manfred, 268 Mayntz, Renate, 208-209 medioambiental, respeto, 269-270 medios de comunicación,

democracia y, 171-173, 275-277, 317 emancipación y, 57, 275-277, 324 manipulación de los, 120-121, 128n., 186

monopolio de los, 180, 274-276 palabras y, 65, 120, 275 sociedad y, 65, 68-69, 192 universidad y, 313, 317 memoria, 17-19, 59, 137 mercado,

capitalismo y, 33, 239-240, 324

complejidad y, 225, 229

cultura y, 285-286

Estado y, 25-26, 122, 166, 188, 191,

198, 213-215, 250-251 gobernanza y, 209-214, 244, 253-255 libre, 31-32, 122, 257n., 308n. lógica del, 47, 93

neoliberalismo y, 93, 122, 218-219 sociedad y, 188, 211, 324 universidad y, 307, 313-315 mercantilización, 218, 227, 241, 285, 315316

metagobernanza, 213, 215-217, 251, 318 México, 47, 71, 74n., 155n., 202, 225-226n., 235, 251n., 288n., 295-296 Michels, Robert, 234 miedo, 17, 63, 81, 100, 312-313 Miller, George, 310 mínima, comarca, 271-273 Mitterrand, Francois, 158, 202 modernidad,

capitalismo y, 149-150, 229, 247-248 ciencia y, 143-144 ciencias sociales y, 152-153 crisis y, 17, 33, 140 ecología y, 297-299

emancipación y, 140, 150, 236-237 269, 325

Estado y, 140, 229, 247-248 gobernanza y, 243 historia y, 266-267 información y, 65 obediencia y, 138 palabras y, 113-114 promesas de la, 184 pueblo y, 243 modernización,

capitalismo y, 67, 185-189, 197, 210 occidentalización y, 35, 114, 160,

176n., 179 monopolios, 180, 274-276 Montemayor, Carlos, 295-296 Morales, Evo, 154, 186n., 226n. morales, módulos, 98-100 Mosterín, Jesús, 87

Mouffe, Chantal, 150-151, 169, 201n., 241 movimientos sociales, 175-178, 218-221 democracia y, 182, 230 emancipación y, 233-235, 242

Estado y, 162, 218-221, 251 gobernanza y, 210-212, 242-244 neoliberalismo y, 193, 218, 242 participación ciudadana y, 176-178, 257-258

partidos políticos y, 35, 167, 175-178,

193, 219 Much, Nancy C., 100 muerte,

sociedad y, 11, 33, 61, 100, 132, 273, 284 trascendencia y, 83-84, 268 mujeres, 54, 115, 125, 282-284, 298 multiculturalismo, 231 mundialización; *ver* globalización Musil, Robert, 127 Mussolini, Benito, 104n.

nación, 132, 258-260, 270 nacionalismo, 132, 218, 290 nacionalización, 32, 122, 196, 326 Naciones Unidas, 65n., 181, 187, 221,

273, 286, 294 naturaleza, 72, 114-115, 183, 231, 240, 298-302

nazismo, 44, 53-54, 59n., 259, 292, 326 negarquías, 244 neocolonialismo, 166, 183, 284 neoconservadurismo, 182, 185 neodarwinismo, 97 neoliberalismo,

agotamiento del, 71, 182, 211, 237 desigualdad y, 223-224 democracia y, 157, 160-161, 182-183, 186n., 194-198, 274 Estado y, 161-166, 182-183, 186, 192198, 202-206, 216, 311 gobernabilidad y, 35, 163-165, 187,

202, 206, 210-211 gobernanza y, 35, 163-165, 197-198, 202, 210-214, 242, 254 hegemonía del, 153-159 mercado y, 93, 122, 218-219 modernización y, 185-189, 197, 210 movimientos sociales y, 193, 218, 242 opresión y, 323-324 participación ciudadana y, 182-185,

194, 218, 306

partidos políticos y, 140, 194-197 política y, 178, 180, 185

programa del, 35, 184-186, 194-197, 204-205 sindicatos y, 140, 196, 288, 308 sociedad y, 93, 122, 140, 203-204, 308 trabajadores y, 287-289 universidad y, 196, 306-319 Neruda, Pablo, 65 neurobiología, 19, 34, 115 neuronas espejo, 55, 89 Newton, Isaac, 88, 143-144 Nietzsche, Friedrich, 83, 120n., 269n. Niemoller, Martin, 59n.

Nixon, Richard, 220

Nuevo Orden Internacional, 187-188

O'Connor, James, 188 O'Donnell, Guillermo, 219, 252, 272 Obama, Barack, 28, 31, 46-47, 155, 235, 267n.

#

obediencia, 51-53, 135-138, 188, 191, 218, 249, 259-260 objetividad, 116-117, 305 obrera, comarca, 286-292 occidentalismo, 250 Offe, Claus, 188, 250, 263 OMC, 204, 208, 220, 258n., 275-276, 289 ONG,

neoliberalismo y, 159, 206, 210n., 218221, 243-244 participación y,

176-178, 257-258 transformación social y, 161, 219-221 *ver también* movimientos sociales ONU; *ver* Naciones Unidas opinión pública, 43, 59, 64, 81, 176, 180, 199, 261

democracia y, 276-277, 286 *ver también* medios de comunicación Organización Mundial de Comercio; *ver* OMC

Organizaciones No Gubernamentales; *ver* ONG Orígenes, 70n.

Ortega y Gasset, José, 146 Orwell, George, 44 OTAN, 196-197 *oxímoron,* 65-67

pacifismo, 166 palabras,

capitalismo y, 58n., 67-68 conocimiento y, 34 emancipación y, 60, 63-64, 117-118, 120, 275

manipulación de las, 43-44, 48-49, 67, 120-121

#

medios de comunicación y, 65, 120, 275 mentiras y, 16, 41, 63, 110 en el nazismo, 54n. *oxímoron* y, 65-67 pensamiento y, 63-64, 112, 127 poder y, 50-53, 58-60, 109-125, 192 *polis* y, 63-64 política y, 72-73, 113 realidad y, 110, 116-117, 142-143 de transformación, 59-60 *ver también* lenguaje paleantropología, 34 Panebianco, Angelo, 171-172 paradigmas, 56, 79, 88, 152, 154n., 256, 262 Park, Lawrence, 100 parlamentarización, 230 Parlamento, 176, 192, 195, 197, 253 Parsons, Talcott, 129-130, 149 participación ciudadana, complejidad y, 226, 229 democracia y, 189, 193n., 198, 278282, 306-307, 318 gobernanza y, 207-211, 253-254 movimientos sociales y, 176-178, 257258

neoliberalismo y, 182-185, 194, 218, 306

sociedad y, 161, 170, 178, 192, 196-198, 292

universidad y, 306-307 *ver también* ciudadanía particularismo, 272 partidos políticos, 171-175

cartelización y, 172-173, 243n., 288n., 312

complejidad y, 151-152, 176, 226, 228 democracia y, 159, 167, 172-175,

255, 279-281

Estado y, 140, 145, 172-173, 193, 262 emancipación y, 233-234, 280 movimientos sociales y, 35, 167, 175178, 193, 219 neoliberalismo y, 140, 194-197

Pasolini, Pier Paolo, 323 Paz, Octavio, 201

pensamiento, 63-64, 112, 115-116, 127 pensamiento único, 31, 120, 198n., 205, 245 Pericles, 61 Perkins, John, 26-27 Pessoa, Fernando, 317 Pinker, Steven, 41n.

Pinochet, Augusto, 202, 293, 308 Piqueras, Andrés, 218-219 Pirandello, Luigi, 184 Pizzorno, Alessandro, 103 Platón, 61, 119, 142-144, 260, 309 Plauto, Tito Marcio, 93 pobreza, 61, 194n., 204, 254, 267, 292 poder,

antipoder y, 57 ciudadanía y, 270 Estado y, 258-259, 270n. gobernanza y, 243 información y, 57-58 legitimidad del, 199, 260 obediencia y, 51-53, 136-139, 249, 260 *&* palabras y, 50-53, 58-60, 109-125, 192

política y, 69-70 Poincaré, Henri, 144

Polanyi, Karl, 76n., 154, 203, 211, 213, 239 *polemos,* 166, 233

polis, 11, 34, 60-64, 69, 76, 145, 166, 233, 241, 258, 262 política,

ciencia y, 141-144 ciudadanía y, 170, 188-189, 209 complejidad y, 142, 210, 213 conceptos en la, 72-73, 192 conflictos y, 73-79, 131, 270-271 crisis de la, 191-192, 198, 253, 291, 306, 311

crítica de la, 65-77, 94 definición de, 131n. economía y, 157-167, 197, 239 emancipación y, 62, 69, 76-77, 266 Estado y, 145, 163, 229, 248-251, 259264

expertos y, 192-193 globalización y, 178, 180, 274 gobernanza y, 197-198, 211, 253-254 movimientos sociales y, 176-178

neoliberalismo y, 178, 180, 185 obediencia y, 136-139, 249, 260 palabras y, 72-73, 113 partidos políticos y, 171-175, 178 *polis* y, 61-62

reconstrucción de la, 69-77, 85, 223224, 269n., 325-326 sociedad y, 11-12, 73-77, 131-133, 142,

145, 217-218, 262 teoría y, 233

transformaciones en la, 161-162, 256258

politizar, 73-77 Popper, Karl, 198, 305 poscolonialismo; *ver*
posmodernidad posfordismo, 153

posiciones políticas, pentagrama de las,

232n., 237-238 positivismo, 142

posmodernidad, 144-147, 152, 162, 166,

231n., 243, 325 Poulantzas, Nicos, 188, 213 precaución, principio de,
298-299, 301 Prigogine, Ilya, 256

primatología, 13, 34, 48, 56n. ^

productivismo, 248, 274, 297-300, 314-315 progreso, idea de, 91, 114, 144,
159, 184,

239, 248 protestantismo, 117n., 149 Przeworski, Adam, 25n. publicidad,
68, 183, 276-277, 299 pueblo, 243, 252-253 Punset, Eduardo,
17n. puritanismo, 149, 239 Putnam, Robert, 162

Quevedo, Francisco de, 12, 66 Quijano, Aníbal, 243

racionalismo, 143, 198n., 248 racismo, 218 Ramonet, Ignacio, 243 Rawls,
John, 62n., 324 reaccionario, pensamiento, 224, 232, 236238, 257,
266 Reagan, Ronald, 122, 158, 185, 202, 241 realidad, 127, 268-270

desbordar la, 91n., 107, 236-238 lenguaje y, 116-117, 142-143, 180

rebeldía, 232-235, 238, 242, 257, 266, 304305

reciprocidad, 52, 89, 96, 98, 285 redes sociales, 97, 141, 203,
213-214 reforma, 231-235, 237-238, 242, 257, 266, 271

reglobalización, 155 regulación, 171, 209, 214, 229, 243

emancipación y, 34, 69, 137, 140, 213, 244 relacional de la sociedad,
teoría, 129-130 relatividad, teoría de la, 144, 149 religión, 83-84, 98, 132,
143-144, 218-219 Renacimiento, 135, 143, 150 represión, 57-58

republicana, tradición, 62, 75, 199 resilencia, 237 reversión, 237-238

revolución, 231-235, 238, 242, 257, 266, 271 Riechmann, Jorge, 74n., 300-301 Rockefeller, David, 187, 306 Rodríguez, Simón, 239, 291, 325 Rodríguez Villasante, Tomás, 238 Rodríguez Zapatero, José Luis, 44 Roitman, Marcos, 206 Romero, Monseñor, 122 Roosevelt, Theodore, 186n.

Rosenau, James, 163

Rostow, Walt W., 189

Rousseau, Jean Jacques, 62, 74-75, 91,

127, 240 Rubin, Edgar, 116 rutina, 137-138

Sabines, Jaime, 80 sagrado, 83-84, 323-324 Salmon, Christian, 44, 68 Samuelson, Paul A., 57n.

Sánchez Montero, Simón, 104-105n. Santana, Pedro, 37

Santos, Boaventura de Sousa, 49, 73, 82, 133n., 138, 160, 164, 166, 169, 181,

183, 198n., 209, 211, 232, 235, 236,

256, 258, 266-267, 269n., 307, 310n., 314, 316, 318, 326 Sartori, Giovanni, 21n., 272 Sartre, Jean-Paul, 28, 258 Saussure, Ferdinand de, 56n.

Schmitt, Carl, 72n., 128, 135n., 151n.,

249, 261, 269n.

Schopenhauer, Arthur, 120n., 155n. Schumpeter, Joseph Alois, 57n.

Schweder, Richard A., 100 Scott, Ridley, 241n. seguridad, 165, 179, 202, 219, 272 Seligman, Martin, 17n.

Semprún, Jorge, 104-105n.

Sen, Amartya, 159 sentido de la vida, 83-85 Sepúlveda, Juan Ginés de, 114, 179 sexismo, 283-284 sexualidad, 96, 140, 268 Shakespeare, William, 116n. sida, 122-123

Sieyes, Emmanuel Joseph, 58, 109 sindicalismo, 146-147, 243, 288-292 sindicatos, 288-292

democracia y, 140, 159, 175, 280 Estado y, 145, 219, 262, 290-291 neoliberalismo y, 140, 196, 288, 308 sociedad y, 151-152, 171, 234 Skármeta, Antonio, 210 Smith, Adam, 164n. soberanía popular, 199, 208-209 social, capital, 162-163, 203 social, ciencia,

cambios en la sociedad y, 135, 141-142 como ciencia, 88

comportamiento humano y, 87-88, 102-103

conceptos en la, 72-73, 204, 248 conflictividad social y, 188-189 conocimiento en la, 198n.

Estado y, 248

estancamiento de la, 19-21, 25n. estudios de, 23-28, 34 gobernanza y, 207-208 intereses en la, 21-23, 188-189 memoria y, 18 modernidad y, 152 modernización y, 35, 160, 179 obediencia y, 135-138 realidad y, 270 social, cohesión, 55, 97, 209, 216n. social, comarca, 273-275 social, entropía, 78-79 social, orden, 127-139, 170-171, 180, 249, 263 social, transformación, 77, 81-83, 135,

176, 224, 257-258, 267

socialdemocracia, 35, 44, 166, 183n., 193, 201-204, 233, 241 sociales, movimientos; *ver* movimientos sociales socialismo,

capitalismo y, 32-33, 67, 106, 146, 155 emancipación y, 237, 325-326 fracaso del, 35, 107n., 158, 304, 325 nuevas formas de, 75n., 230, 303, 325-326 sociedad y, 217-218, 231, 235 sociedad,

burocracia y, 149-150 cambios en la, 135, 142-147 capitalismo y, 218, 239-240, 287, 324 ciudadanía y, 93, 170, 180, 286 civil, 163-165, 202-203, 208, 213-214, 217-219

complejidad y, 195, 214-215, 223-230 comportamiento y, 87-89, 94, 102-107 conciencia y, 169 conflicto y, 58, 73, 170-171, 253n. consumismo y, 218-219, 274, 285, 313 cultura y, 131-133, 147, 284-286 democracia y, 203, 252, 255-256, 274, 278-282, 326 ecología y, 297-303 economía y, 130, 132-133, 195, 211 emancipación y, 164, 273-275 Estado y, 203-204,

213-214, 247-251, 259-262 gobernabilidad y, 206-208 gobernanza y, 244, 253-254, 311 individuo y, 11, 32-33, 73, 132, 240 instituciones y, 128-129 lenguaje y, 127

medios de comunicación y, 65, 68-69, 192, 275-277 mercado y, 188, 211, 324 muerte y, 11, 33, 61, 100, 132, 273, 284 neoliberalismo y, 93, 122, 140, 203204, 308 obediencia y, 135-138 orden y, 127-139, 170-171 participación y, 161, 170, 178, 192, 196-198, 292 partidos políticos y, 171-175 política y, 11-12, 73-77, 131-133, 142, 145, 217-218, 262 realidad y, 268-269

reciprocidad y, 52, 89

reglas y, 117, 131-134

sindicatos y, 151-152, 171, 234, 288-292

transformación de la, 81-83, 140-147,

170, 198, 256 universidad y, 318-319 sociología, 135, 150, 169 Sócrates, 58, 142 Sófocles, 110 Solinís, Germán, 165n.

Solón, 61

Somoza, Anastasio, 186n.

Soros, Georg, 245 Sotelo, Ignacio, 252 Spinoza, Baruch, 18, 21, 169 Stalin, Iosif, 234

Stiglitz, Joseph, 26, 32, 154, 159, 245 Strange, Susan, 208, 244 Strauss, Leo, 185

subjetividad, 76, 82, 123-124, 176n., 225,

285

subsidariedad, 269

subversión, 237-238

supervivencia, instinto de, 94, 127, 322

sustentabilidad, 231, 289, 299-301 ^

Tartakower, Savielly, 265 *Tea Party,* 46, 267n. técnica, 147, 153, 182, 192 Teitelbaum, Alejandro, 295 Teología de la Liberación, 83, 255n.

Tercer Mundo, 26-27, 72, 159, 189, 194,

197, 254n., 298, 304, 316 deuda externa y, 292-297 tercera vía, 201-202, 241, 253n. terrorismo, 45, 55, 71, 158, 186, 202, 221,

266

Thatcher, Margaret, 33, 73, 158, 202, 241,

308

Thomas, teorema de, 113 Tobin, tasa, 275 Tonnies, Ferdinand, 135 trabajo, 56-57, 130, 141, 152, 196, 286292, 321, 323 traducción, teoría de la, 235 transformación, 52, 58, 60, 151-152 crisis y, 140, 183, 267, 323 social, 77, 81-83, 135, 176, 224, 257258, 267

transparencia, 150-153, 165, 194, 256 trascendencia, 84-85

Trilateral, 35, 185, 187, 193-197, 204, 306 Trotski, Leon, 234 Tucídides, 321 Tversky, Amos, 21

Unamuno, Miguel de, 34 UNESCO, 165n., 286, 318n. universalismo, 272 universidad,

democracia y, 305-307, 318-319 emancipación y, 312, 314, 317-319 juventud y, 309-310 neoliberalismo y, 196, 306-319 rebeldía y, 304-305, 319 universitaria, comarca, 304-319 Uribe, Alvaro, 122 utilitarismo, 239 utopía, 257-258, 266, 305, 325 neoliberal, 74, 241, 252

Valencia, Angel, 37

Valle-Inclán, Ramón María del, 67, 119 Vargas Llosa, Mario, 12, 45 Vega, Pedro de, 229

verdad, 18, 24, 28-29, 155n., 196, 279 Vidal-Beneyto, José, 165, 191-192, 207 violencia, 94, 276, 287, 296

Estado y, 47, 136, 236-237, 248-249, 260-261 Vitoria, Francisco de, 115

Waal, Frans de, 89

Washington, Consenso de, 71, 92, 204205, 294, 308 Watanuki, Joji, 187, 306 Weber, Max, 42, 135-136, 149, 151n., 154n., 206, 230, 248-249, 251, 259, 264, 269n.,

Wikileaks, 19, 282 Wilde, Oscar, 129 Williamson, John, 204 Williamson, Oliver, 208 Wittgenstein, Ludwig, 84, 180, 265

Zakaria, Fareed, 186n. zapatismo, 58, 230, 226n., 234-235 Zeitling, Irving, 188 Zhou Enlai, 144n.

Zizek, Slavoj, 45

“zonas marrones”, 73-74, 207, 219